

KAPŁAN W KOŃCU WIEKU – SŁUGA CZY FUNKCJONARIUSZ?

- * OD REDAKCJI – Wymiary kapłaństwa 5
- * JAN PAWEŁ II – Kapłan – szafarz Daru i Tajemnicy (fragment *Daru i Tajemnicy*) 11
- * Franciszek kard. MACHARSKI – Słowo i krew (Homilia w XVIII rocznicę wyboru Jana Pawła II, Kraków-Wawel, 16 X 1996) 19

ISTOTA KAPŁAŃSTWA

- * Stanisław NAGY SCJ – „Z ludzi brany, dla ludzi bywa ustanawiany” (Hbr 5, 1) 23
- * Vittorio MESSORI – O celibacie (tłum. J. Merecki SDS) 32
- * Marek MARCZEWSKI – „Modląc się, położyli na nich ręce” (Dz 6, 6). Diakonat stały we współczesnym Kościele rzymskokatolickim 36
- * Ks. Tomasz WĘCŁAWSKI – Zaprawdę, Ty jesteś Bogiem ukrytym 51

O LISTACH WIELKOCZWARTKOWYCH JANA PAWŁA II

- * Ks. Sławomir NOWOSAD – Między Wieczernikiem a Kalwarią. Jana Pawła II wielkoczwartkowe listy do kapłanów 69
- * Ks. Jan D. SZCZUREK – Kapłaństwo służebne według listów wielkoczwartkowych Jana Pawła II 80

WSPÓŁCZESNY ETHOS KAPŁAŃSTWA

- * Ks. Karol WOJTYŁA – Francja – u źródeł wewnętrznego ruchu misyjnego 91
- * Bp Tadeusz PIERONEK – Samoświadomość Kościoła w Polsce 98
- * Ks. Piotr PAWLUKIEWICZ – Jakim Kościołem jesteśmy? Autorefleksja na głos 104
- * Józef AUGUSTYN SJ – Formacja do kapłaństwa dzisiaj. Na marginesie adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Pastores dabo vobis* 126
- * Witold ZDANIEWICZ SAC – Dzisiejszy ethos kapłana 137

KOŚCIÓŁ I MARYJA

- * Ks. Jerzy BAJDA – Maryja a kapłaństwo 143
- * Bogumił GACKA MIC – Misterium macierzyństwa 153
- * Teresa WOJTAROWICZ OP – Bogactwo i wyrzeczenie. Formacja w żeńskich instytutach życia konsekrowanego wobec współczesnych wymagań 164
- * Lucyna SEWERYNIAK OCD – Posłannictwo siostry zakonnej w czasie zagrożenia duchowości. Świadection 172

KAPŁAN W ŚWIECIE RODZINY LUDZKIEJ

- * Elżbieta ADAMIAK – Rola rodziny w formacji kapłana 183
- * Ks. Krzysztof GÓŹDŹ – Misja społeczna kapłana 191
- * Ks. Krzysztof JEŻYNA – Duszpasterstwo akademickie wspólnotą 201
- * Roman DZWONKOWSKI SAC – Kapłan w świecie bez Boga – cena tożsamości 206
- * Krzysztof DYBCIAK – O poemacie Karola Wojtyły *Myśląc Ojczyzna...* 216

ROZMOWY „ETHOSU”

- * Chcę przekazać młodzieży to, co sam otrzymałem. Rozmowa ks. Alfreda Wierzbickiego z ks. Luigim Giussanim 227

MYŚLĄC OJCZYŻNA ...

- * Adam RODZIŃSKI – „Wyłyn na głębię...” (Łk 5, 4) 239

POLEMIKI

- * Tadeusz SZKOŁUT – Prawda i godność osobowa człowieka (Polemika z artykułem ks. T. Stycznia *Na początku była prawda*) 241
- * Tadeusz STYCZEŃ SDS – Prawda o osobie: godność osobista wobec godności osobowej. Odpowiedź Tadeuszowi Szkołutowi 243

REPORTAŻ

- * Włodzimierz GOŁASZEWSKI – Polscy misjonarze – traperzy Kościoła 255

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Marek MARCZEWSKI – Prezbiterat i episkopat w chrześcijaństwie starożytnym (rec. „Vox Patrum” 13/15(1993/1995) z. 24-29) 267
- * Ks. Kazimierz ŚWIĘS – Pastoralne credo biskupa Wyszyńskiego (rec. abpa B. Pylaka, *Biskup lubelski Stefan Wyszyński jako duszpasterz*, Lublin 1996) 276

- * Tomasz GÓRKA – Wierność w czasie próby (rec. bpa K. Majdańskiego, *Będziecie moimi świadkami*, Szczecin 1990) **280**
- * Ks. Zbigniew KRZYSZOWSKI – Kapłaństwo w ujęciu Maxa Thuriana (rec. M. Thurian, *Tożsamość kapłana*, przekł. J. Machniak, Kraków 1996) **284**
- * Andrzej ZIELIŃSKI – Karola Wojtyły sąd nad historią (rec. R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, przekł. J. Merecki SDS, Lublin 1996) **287**
- * Dorota CHABRAJSKA – Papież końca wieku (rec. C. Bernstein – M. Politi, *His Holiness. John Paul II and the Hidden History of Our Time*, New York 1996) **295**
- * Artur ZAWISZA – Z gabinetu rektora (rec. ks. S. Wielgusa, *Bogu i Ojczyźnie. Uniwersyteckie przemówienia i listy*, Lublin 1996) **303**
- * Antoni SZWED – Szkice z filozofii polityki (rec. K. Murawskiego, *Filozofia polityki*, Warszawa 1993) **309**
- * Propozycje „Ethosu” **314**

SPRAWOZDANIA

- * Ks. Jan D. SZCZUREK – Idea i wartość kapłaństwa w życiu i nauczaniu Jana Pawła II (spraw. z sympozjum zorganizowanego w pięćdziesiątą rocznicę kapłaństwa Jana Pawła II, Kraków 15-16 X 1996) **319**
- * Alina RYNIO – Solidarność to jest sprawa wielka. Relacja ze spotkania „Solidarności” z Ojcem Świętym (11 XI 1996) **324**
- * Jan STREKOWSKI – Czy minął już czas dysydentów? (spraw. z międzynarodowej konferencji Ośrodka „Karta”, Podkowa Leśna, XI 1996) **327**
- * Artur ZAWISZA – Statystyki wyborcze a obraz Ameryki **329**
- * Ks. Krzysztof JEŻYNA – Stała obecność sumienia (spraw. z sympozjum „Człowiek – sumienie – wartości” sekcji teologii moralnej Wydziału Teologii KUL, 2-3 XII 1996) **337**
- * Arkadiusz GUT – Filozoficzne pięćdziesięciolecie (spraw. z obchodów 50-lecia Wydziału Filozofii KUL 15-16 XI 1996) **340**
- * Ks. Paweł F. RAŃBCA – Muzyka może być dobra albo zła. O duszpasterskiej funkcji studia muzycznego **347**
- * Wojciech CHUDY – O ethos środków społecznego przekazu (spraw. z seminarium Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji „Norma dobrego obyczaju w mediach audiowizualnych”, Warszawa, 10 XII 1996) **353**
- * Anna TRUSKOLASKA – Forum w obronie prawdy (spraw. z II Forum Młodzieży Akademickiej „Kultura – media – Kościół”, KUL, 14-15 XII 1996) **358**

PONTYFIKAT W OCZACH ŚWIATA

- * Robert SPAEMANN – Inicjatywa „My jesteśmy Kościołem” i duch Soboru (tłum. J. Merecki SDS) **365**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Wojciech CHUDY – O dwóch rodzajach nudy **375**

BIBLIOGRAFIA

- * Kapłaństwo. Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-1996 (Maria Filipiak) **377**
- * Noty o autorach **391**
- * Summary **399**
- * Contents **403**

OD REDAKCJI

WYMIARY KAPŁAŃSTWA

Mówiąc „kapłaństwo” dotykamy tajemnicy ludzkiego bytu. Tajemnica ta przeczuwana nieśmiało przez narody, przepowiadana ze zdumieniem przez proroków, znajduje swoje źródło, swoją treść i swoje spełnienie w Jezusie Chrystusie. Człowiek od dawna próbował zbudować jakiś pomost nad przepaścią bytu i niebytu, dosięgnąć tego, co Nieosiągalne, wyjść z więzienia otoczonego przez przeciwne sobie skrajne Nieskończoności (Pascal), lecz w stanie niewoli grzechu było to dla człowieka niemożliwe. Było to niemożliwe, pomimo iż tkwiło w człowieku – ocalałe po pierwotnej katastrofie – fundamentalne kapłaństwo wpisane w prawdę Obrazu Bożego. Człowiek nadal był „kapłanem bezwiednym i niedojrzałym” (Norwid).

Kapłaństwo stanowi osobistą godność i własną misję Syna Bożego Jezusa Chrystusa, mającą swoją podstawę w tajemnicy Wcielenia. Kapłaństwo nie było Chrystusowi do czegokolwiek potrzebne: jest ono objawieniem całkowicie bezinteresownego, nieskończonego Miłosierdzia Boga. Stało się ono „propter nos et propter nostram salutem”. Cóż bowiem zyskał Syn Boży przez zjednoczenie z naturą ludzką? Idąc torem rozumowania św. Augustyna (z drugiego czytania Liturgii godzin w poniedziałek Wielkiego Tygodnia), możemy powiedzieć: zyskał to, że mógł się zatracić w Ofierze Krzyża; zyskał to, że mógł się wydać do końca, że mógł się rozdać bez reszty tym, których „do końca umiłował”; zyskał to, że mógł uwiecznić na ziemi prawdę swej pokornej obecności w Ciele, że mógł na wieczną Pamiątkę zostawić swe świadectwo Słowa i Krwi. Zyskał to, że mógł w sposób niewyczerpany stać się Darem w sercu Kościoła przez Sakrament Kapłaństwa i Eucharystii. Kapłani przez Niego wybrani i posłani na świat są tajemniczym przedłużeniem i uobecnieniem Jego Osoby: działają przecież „in persona Christi”. Spojrzenie wiary dostrzega jedność i tożsamość kapłana-człowieka i Chrystusa, jak wyraziła to w sposób wzruszający św. Katarzyna Sieneńska: „dolce Cristo in terra”.

Czy trzeba podkreślać, że na tym wszystkim zyskał nieskończenie człowiek? Przez dar Chrystusowego Kapłaństwa człowiek nie tylko odzyskał Bo-

ga, człowiek odzyskał także siebie, odzyskał więź z ludzkością, światem i historią. Chrystus, w tych, których posłał, idzie przez ziemię, idzie przez historię; to On ją tworzy i ustala jej kierunek. Idzie drogami ludzkich sumień, bierze w swoje posiadanie ludzkie serca i wypisuje w ich głębi nowe imię: „Ty jesteś Piotr” (Mt 16, 18). Czyni więc Piotra opoką swego Kościoła, by uzyskać odeń wyznanie wiary w prawdzie: „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego” (Mt 16, 16). Doświadcza go, by uzyskać odeń trzykrotne wyznanie miłości: „Panie, Ty wiesz, że Cię miłuję” (J 21, 15). Poddaje go bez granic swojej władzy obdarowując mocą swego Ducha, aby w Piotrze – każdym kolejnym Piotrze – jeszcze raz dać się ukrzyżować.

Widząc Chrystusa idącego drogami dziejów Kościoła, tyle razy i na tylu miejscach poddawanego próbie męczeństwa, nie pytajmy za Piotrem: „Quo vadis Domine?” Chrystus idzie, aby dawać świadectwo Prawdzie, świadectwo Słowa i Krwi. Aby człowiek zrozumiał swoją godność i swoje powołanie: zrodzony przez Słowo, odrodzony przez Krew, napełniony życiem w Duchu. Chrystus w swoich kapłanach idzie przez świat, aby być – w niepojęty dla nas sposób – bliskim, widzialnym, dostępnym dla wszystkich, którzy łakną i pragną sprawiedliwości i którzy uginają się pod ciężarem swego losu. Staje się widzialny i dostępny, nie przestając być w najmniejszym stopniu „Deus absconditus”.

Gdzie jest Chrystus, tam jest Krzyż. Gdzie jest Krzyż, tam jest Ofiara. Gdzie jest Ofiara, tam tryska Życie, tam zostaje wyzwolony Człowiek i Naród. Chrystus podwyższony na Krzyżu gromadzi w jedno rozproszone dzieci Boże (por. J 11, 52). To kapłaństwo Chrystusowe sprawia, że ludzkość przestaje być amorficznym tłumem i staje się Narodem Bożym, czyli Kościołem. Tłum jest to społeczeństwo bez świadomości swej genezy, swego duchowego centrum i transcendentalnego celu. „Owce bez pasterza”. Jest tylko jeden Dobry Pasterz i tylko w Jego Owczarni ludzkość jest w pełni sobą – Kościołem. Wewnętrzną zasadą organizacji tej owczarni jest kapłaństwo, czyli służba – czyli Chrystus.

Kapłan posłany do tłumu, posłany „między wilki” (Mt 10, 16), niejednokrotnie doświadcza różnego rodzaju nacisków ze strony tłumu, ze strony jego filozofii i dynamiki, ze strony jego polityki i mitologii, jest kuszony łatwizną jego obyczaju: „aby być jak wszyscy”. On jednak nie może się na to zgodzić. Jego zadaniem nie jest „być jak wszyscy”, lecz „stać się wszystkim dla wszystkich” (1 Kor 9, 22), co jest postawą całkowicie przeciwną. Kapłan jest „z ludzi brany” (Hbr 5, 1) i czy tego chce, czy nie chce, jest „podwyższony” i wystawiony na widok publiczny, jest „postawiony na świeczniku” i z tego względu o tyle łatwiej narażony na wszelką krytykę, szczególnie tę irracjonalną, inspirowaną logiką tłumu.

Od tej roli kapłan nie może się uwolnić. Jest świadkiem rzeczywistości wyższej, nie mieszczącej się w horyzoncie tego świata, jest prorokiem Prawdy, która nie jest wypadkową świadomości tłumu. Obojętne, czy jest to tłum

z epoki brązu czy z epoki laseru i internetu, kapłaństwo będzie znakiem sprzeciwu, ale też za tę cenę będzie bardziej widocznie i czytelnie – Znak. W epoce dzisiejszego zamętu jest ono bodaj jedynym znakiem orientacyjnym dla zagubionej ludzkości, jedynym „światłem w ciemności”.

W ostatnich stuleciach podjęto próby, by ten Znak nie tylko zneutralizować, ale w ogóle usunąć z pola widzenia „postępowego społeczeństwa”, poza ramy życia zbiorowego, poza cywilizację i „extra civitatem” (por. Łk 4, 29). Tym samym jednak zabrano społeczeństwu szansę bycia sobą, bycia narodem: suwerennym podmiotem dziejów i twórczym podmiotem własnej kultury. Społeczeństwo stało się znów tłumem rządzonym za pomocą terroru i kłamstwa.

Kraje, które doświadczyły tego rodzaju katastrofy (określonej kiedyś słusznie jako „katastrofa antropologiczna”), stały się na nowo terenem misji. Dotyczy to w pewnym stopniu krajów Zachodu, ale w sposób jeszcze głębszy tych krajów, gdzie przez siedemdziesiąt lat panował antychrześcijański system bolszewicki. W tej nowej misji chodzi nie tylko o nową ewangelizację, ale także – co nie jest znów tak zaskakujące – o obudzenie na nowo świadomości bycia człowiekiem wśród ludzi, bycia osobą wśród osób i bycia narodem w rodzinie narodów.

Kapłaństwo – to temat niewyczerpany, nie dający się ogarnąć i zgłębić. Nie można kapłaństwa opisać ani wyjaśnić za pomocą kategorii wypracowanych przez nauki humanistyczne, zajmujące się historią, kulturą, społeczeństwem. Poza zasłoną ludzkich pojęć i definicji ukrywa się nadal niedocieczona tajemnica, ukryta w Bogu. Cały Kościół, a tym bardziej kapłan ma prawo podpisać się pod słowami św. Pawła z Listu do Kolosan: „nasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu” (3, 3). To właśnie sprawia, że kapłaństwo stanowi samo centrum życia, jest sercem cywilizacji, zwornikiem społeczeństwa: jest przecież najgłębszą prawdą ludzkiego bytu, jest tajemnicą człowieka. Być człowiekiem to obcować z Tajemnicą, dać się jej porwać, pozwolić, by nas ogarnęła. Być w taki sposób człowiekiem to nadać swemu życiu wymiar kultu dla Tajemnicy Boga, to napęłnić swoje życie Chwałą, którą Jednorodzony Syn oddaje Ojcu w Duchu Świętym. Przeżyć tak misterium Kultu w Duchu i Prawdzie to dotknąć transcendentnego źródła kultury: tej kultury, przez którą człowiek jest aż Człowiekiem.

Otworzyć się na Tajemnicę – to zarazem uczynić się zdolnym do przyjęcia Daru. Tajemnica przemawia językiem daru. Przyjmując Dar, nosimy w sobie tajemnicę Boga, który stał się Darem. Zadaniem i powołaniem kapłana jest zjednoczyć się z tym Darem, przez który Jezus należy w pełni do Ojca. Jest to zarazem Dar Ojca, który do każdego z przybranych dzieci kieruje owo nieprzemijające Słowo: „Tyś Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem” (Ps 2, 7).

Całe to niepojęte bogactwo Daru i Tajemnicy przeszło przez Niepokalane Serce Maryi. Najświętsza Dziewica Maryja pozostanie na zawsze w centrum

tajemnicy Chrystusowego Kapłaństwa i tajemnicy Kościoła – jako Matka i jako Pokorna Służebnica Pańska. Kapłani Chrystusa są powołani, by zgłębiać tajemnicę życia duchowego Maryi. Słowa, którymi Chrystus na Kalwarii powierza Maryi swego ucznia Jana, „oto syn Twój” (J 19, 26), będą wzbudzały w sercach kapłanów odzew nigdy nie milknący, a wybuchający niekiedy jak wspaniały płomień pisany barwami miłości: „Totus Tuus”.

J.B.

JAN PAWEŁ II
KAPŁAN – SZAFARZ DARU I TAJEMNICY

JAN PAWEŁ II

KAPŁAN – SZAFARZ DARU I TAJEMNICY*

CO ZNACZY BYĆ KAPŁANEM?

W tym moim świadectwie, obok wspomnienia wydarzeń i osób, chciałbym głębiej niejako wniknąć w tajemnicę kapłaństwa, w którą Opatrzność Boża włączyła mnie przed pięćdziesięciu laty.

Co znaczy być kapłanem? Według św. Pawła kapłan jest przede wszystkim szafarzem Bożych tajemnic: „Niech więc uważają nas ludzie za sługi Chrystusa i za szafarzy tajemnic Bożych! A od szafarzy już tutaj się żąda, aby każdy z nich był wierny” (1 Kor 4, 1-2). Tego wyrażenia „szafarz” nie można niczym innym zastąpić. Jest ono głęboko zakorzenione w Ewangelii. Warto przypomnieć w tym kontekście przypowieść o wiernym i niewiernym szafarzu (por. Łk 12, 41-48). Szafarz nie jest właścicielem. Jest tym, któremu właściciel powierza swoje dobra, ażeby nimi zarządzał w sposób sprawiedliwy i odpowiedzialny. Tak właśnie kapłan otrzymuje od Chrystusa dobra zbawienia, ażeby je we właściwy sposób rozdzielał ludziom, do których jest posłany. Chodzi o dobra wiary. I dlatego też kapłan jest człowiekiem słowa Bożego, człowiekiem sakramentu, człowiekiem „tajemnicy wiary”. Przez wiarę zyskujemy dostęp do niewidzialnych dóbr, które są dziedzictwem Odkupienia świata przez Syna Bożego. Nikt nie może się uważać za „właściciela” tych dóbr. Są one przeznaczone dla nas wszystkich. Na mocy jednak Chrystusowego ustanowienia kapłan ma tych dóbr innym udzielać.

* Publikowany tekst stanowi rozdział VIII książki Jana Pawła II *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996, s. 69-79 oraz 97-100, Wyd. Św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej. Tytuł główny pochodzi od redakcji „Ethosu”.

ADMIRABILE COMMERCIMUM!

Powołanie kapłańskie jest misterium. Jest ono tajemnicą „szczególnej wymiany” – *admirabile commercium* – pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Człowiek oddaje Chrystusowi swoje człowieczeństwo, by mógł się On nim posłużyć jako narzędziem zbawienia. Chrystus zaś przyjmując ten dar czyni owego człowieka jakby swoim alter ego. Jeśli się nie wniknie w tajemnicę tej „wymiany”, nie można zrozumieć, jak to się dzieje, że młody człowiek słysząc słowa: „Pójdź za mną!”, wyrzeka się wszystkiego dla Chrystusa w przekonaniu, że na tej drodze jego ludzka osobowość osiągnie całą swoją pełnię.

Przez co bowiem człowiek spełnia się bardziej niż przez to, że może codziennie składać *in persona Christi* Ofiarę odkupieńczą, tę samą, którą Chrystus złożył na krzyżu? W tej Ofierze obecna jest z jednej strony w sposób najbardziej dogłębny tajemnica trynitarna, a z drugiej strony jest w niej obecny i zawarty, niejako „zjednoczony” cały wszechświat stworzony (por. Ef 1, 10). Także dla ofiarowania na „ołtarzu całej ziemi” trudu i cierpienia świata, według pięknego wyrażenia Teilharda de Chardin, spełnia się Eucharystia. Tym się tłumaczy i to, że dziękczynienie po Mszy św. zawiera ów Kantyk trzech młodzieńców ze Starego Testamentu: *Benedicite, omnia opera Domini, Domino...* W Eucharystii bowiem wszystkie stworzenia widzialne i niewidzialne, a w szczególności człowiek, błogosławią Boga jako Stwórcę i Ojca. Błogosławią Go słowami i czynem Chrystusa, Syna Bożego.

KAPŁAN I EUCHARYSTIA

„Wystawiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroptnymi, a objawiłeś je prostaczkom. [...] Nikt też nie wie, kim jest Syn, tylko Ojciec; ani kim jest Ojciec, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić” (Łk 10, 21-22). Te słowa z Ewangelii św. Łukasza, wprowadzając nas w głębię misterium Chrystusa, pozwalają nam również zbliżyć się do tajemnicy Eucharystii. W niej to Syn współistotny Ojcu, Ten, którego tylko Ojciec sam zna, składa temuż Ojcu siebie samego w ofierze za ludzkość i całe stworzenie. W Eucharystii Chrystus oddaje Ojcu wszystko to, co od Niego pochodzi. Realizuje się w Eucharystii jakieś dogłębne misterium sprawiedliwości stworzenia wobec Stwórcy. Trzeba bowiem, ażeby człowiek oddawał Stwórcy cześć z wdzięcznością i uwielbieniem za wszystko, co od Niego otrzymał. Człowiek nie może stracić poczucia tego długu, który tylko on jeden spośród ziemskich istot może rozpoznać i spłacać jako stworzenie uczynione na obraz i podobieństwo Boga. A zarazem, biorąc pod uwagę jego ograniczoność jako stworzenia oraz fakt, że naznaczony jest grze-

chem, człowiek nie byłby zdolny do tego aktu sprawiedliwości wobec Stwórcy, gdyby sam Chrystus, współistotny Ojcu Syn i prawdziwy Człowiek, nie podjął tej eucharystycznej inicjatywy.

Kapłaństwo jest do samych korzeni kapłaństwem Chrystusa. To On składa w ofierze Bogu siebie samego, swoje Ciało i Krew, a tą własną Ofiarą dokonuje usprawiedliwienia w oczach Ojca całej ludzkości, a pośrednio całego stworzenia. Kapłan, sprawując codziennie Eucharystię, zstępuje do głębi tego misterium. Dlatego sprawowanie Eucharystii powinno być dla niego najważniejszym i świętym wydarzeniem dnia i centrum całego życia.

IN PERSONA CHRISTI

Słowa, które powtarzamy na zakończenie prefacji: „Błogosławiony, który idzie w imię Pańskie...”, przypominają nam dramatyczne wydarzenia Niedzieli Palmowej. Chrystus przychodzi do Jerozolimy, ażeby złożyć krwawą Ofiarę Wielkiego Piątku. W przeddzień zaś, podczas Ostatniej Wieczerzy, ustanawia sakrament tej Ofiary. Wypowiada nad chlebem i winem słowa konsekracji: „To jest bowiem Ciało moje, które za was będzie wydane. [...] To jest bowiem kielich Krwi mojej, nowego i wiecznego Przymierza, która za was i za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów. To czyńcie na moją pamiątkę”.

O jaką „pamiątkę” tu chodzi? Wiemy, że temu pojęciu należy nadać ścisły sens, wykraczający poza zwykłe wspomnienie historyczne. Mamy tu do czynienia z „pamiątką” w znaczeniu biblijnym, która u o b e c n i a samo wydarzenie. Jest to p a m i ą t k a – o b e c n o ś ć! Tajemnica tego cudu polega na działaniu Ducha Świętego, którego kapłan przyzywa wyciągając ręce nad darami chleba i wina: „Uświęć te dary mocą Twojego Ducha, aby stały się dla nas Ciałem i Krwią naszego Pana Jezusa Chrystusa”. A więc to nie tylko kapłan przypomina wydarzenie Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa, to Duch Święty sprawia, że te wydarzenia urzeczywistniają się na ołtarzu przez posługę kapłana. Kapłan prawdziwie działa in persona Christi. To, czego Chrystus dokonał na ołtarzu krzyża, a przedtem ustanowił jako Sakrament w Wieczerniku, tego kapłan dokonuje w mocy Ducha Świętego. Zostaje w tym momencie jakby ogarnięty Jego mocą i słowa, które wypowiada, zyskują to samo znaczenie, jakie miały słowa Chrystusa w czasie Ostatniej Wieczerzy.

MYSTERIUM FIDEI

W czasie Mszy świętej po przeistoczeniu kapłan wypowiada słowa: „Mysterium fidei” – „Oto wielka tajemnica wiary”. Słowa te odnoszą się oczywiście do Eucharystii, ale w jakiś sposób odnoszą się również do

kapłaństwa. Nie ma bowiem Eucharystii bez kapłaństwa, podobnie jak nie istnieje kapłaństwo bez Eucharystii. Nie tylko kapłaństwo służebne jest z Eucharystią ściśle powiązane; również i kapłaństwo powszechne wszystkich ochrzczonych zakorzenia się w tym samym misterium. Na słowa celebransa wierni odpowiadają: „Głosimy śmierć Twoją, Panie Jezu, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie i oczekujemy Twego przyjścia w chwale”. Przez uczestnictwo w Ofierze Eucharystycznej wierni stają się świadkami Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, zobowiązując się do uczestnictwa w Jego troistej misji: kapłańskiej, prorockiej i królewskiej, w którą zostali włączeni od samego chrztu, jak to przypomniał Sobór Watykański II.

Kapłan, jako szafarz „Bożych tajemnic”, służy zarazem kapłaństwu wspólnemu wiernych. To on, głosząc słowo i sprawując sakramenty, zwłaszcza Eucharystię, uświadamia całemu Ludowi Bożemu jego uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa, a zarazem pobudza go do aktualizacji tego uczestnictwa. Kiedy po przeistoczeniu padają słowa: „Mysterium fidei”, wszyscy wezwani są do uświadomienia sobie jakiejś szczególnej kondensacji egzystencjalnej tego, czym jest misterium Chrystusa, Eucharystii i kapłaństwa.

Czyż z tego wszystkiego nie czerpie swojej najgłębszej motywacji powołanie kapłańskie? W momencie przyjęcia święceń cała ta motywacja jest już obecna, ale trzeba ją wewnątrz odnawiać i pogłębiać na przestrzeni całego życia. Tylko w ten sposób kapłan może coraz głębiej uświadamiać sobie wielkie bogactwo, które zostało mu powierzone. Po pięćdziesięciu latach kapłaństwa mogę powiedzieć, że z dnia na dzień coraz pełniej odkrywa się w owym „Mysterium fidei” sens własnego kapłaństwa: miarę daru, który ono stanowi, oraz miarę odpowiedzi, której ten dar oczekuje. Dar jest zawsze większy! I dobrze, że tak jest. Dobrze, że człowiek nigdy nie może powiedzieć, że już w pełni odpowiedział na dar. Ten dar jest mu wciąż zadany! Mieć świadomość tego, to znaczy żyć w pełni swoim kapłaństwem.

CHRYSTUS – KAPŁAN I ŻERTWA

Prawda o Chrystusowym kapłaństwie zawsze przemawiała do mnie ze szczególną siłą poprzez litanie odmawianą w Seminarium Krakowskim, zwłaszcza w przeddzień święceń. Mam na myśli *Litanie do Chrystusa Kapłana i Żertwy*. Ileż głębokich uczuć budziła ona we mnie! W Ofierze Krzyża, upamiętnianej i uobecnianej w każdej Eucharystii, Chrystus ofiaruje siebie za zbawienie świata. Wezwania litanijne wyrażają całe bogactwo tej tajemnicy. Przychodzą mi one na pamięć wraz z całą symboliką obrazów biblijnych, jaką są nabrzmiałe. Cisną mi się na usta w języku łacińskim, w którym odmawiałem je w Seminarium, a następnie tyle razy w późniejszych latach:

Iesu, Sacerdos et Victima,
Iesu, Sacerdos in aeternum, secundum ordinem Melchisedech,
Iesu, Pontifex ex hominibus assumpte,
Iesu, Pontifex pro hominibus constitute,...
Iesu, Pontifex futurorum bonorum,...
Iesu, Pontifex fidelis et misericors,...
Iesu, Pontifex qui dilexisti nos et lavisti nos a peccatis in sanguine tuo,
Iesu, Pontifex qui tradidisti temetipsum Deo oblationem et hostiam,...
Iesu, Hostia sancta et immaculata,...
Iesu, Hostia in qua habemus fiduciam et accessum ad Deum,
Iesu, Hostia vivens in saecula saeculorum,...

Jest w tych wezwaniach zawarte wielkie bogactwo teologicznej wizji kapłaństwa. Litania ta jest głęboko osadzona w Piśmie Świętym, a zwłaszcza w Liście do Hebrajczyków. Przytoczę tylko jeden fragment: „Chrystus, [...] jako arcykapłan dóbr przyszłych [...] nie przez krew kozłów i cielców, lecz przez własną krew wszedł raz na zawsze do Miejsca Świętego, zdobywszy wieczne odkupienie. Jeśli bowiem krew kozłów i cielców [...] sprawiają oczyszczenie ciała, to o ile bardziej krew Chrystusa, który przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę, oczyści wasze sumienia z martwych uczynków, abyście służyć mogli Bogu żywemu” (Hbr 9, 11-14). A więc Chrystus jest kapłanem jako Odkupiciel świata. Kapłaństwo wszystkich prezbiterów jest wpisane w tajemnicę Odkupienia. Ta prawda o Odkupieniu i o Odkupicielu znalazła się w samym centrum mojej świadomości i towarzyszyła mi przez wszystkie te lata, przenikała wszystkie doświadczenia duszpasterskie, odsłaniała coraz to nowe treści.

W tych pięćdziesięciu latach życia kapłańskiego uświadomiłem sobie, że Odkupienie to cena, którą trzeba było zapłacić za grzech, ale również nowe odkrycie, jakby „nowe stworzenie” wszystkiego, co stworzone: ponowne odkrycie człowieka jako osoby, człowieka, którego Bóg stworzył mężczyzną i niewiastą, ponowne odkrycie wszystkich dzieł człowieka, jego kultury i cywilizacji, jego wszystkich osiągnięć, jego twórczych dokonań.

Kiedyś, po wyborze na Papieża, niejako pierwszym moim duchowym odruchem był zwrot w stronę Chrystusa Odkupiciela. Znalazło to wyraz w Encyklice *Redemptor hominis*. Myśląc nad całym tym procesem coraz lepiej widzę ścisły związek pomiędzy Encykliką a tym, co wpisuje się w duszę człowieka poprzez uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa.

[...]

LITANIA DO CHRYSYTA KAPŁANA I ŻERTWY

Kyrie eleison.

Chryste eleison. Kyrie eleison.

Chryste, usłysz nas.

Chryste, wysłuchaj nas.

Ojczy z nieba Boże, *zmiłuj się nad nami.*

Synu, Odkupicielu świata, Boże,

Duchu Święty, Boże,

Święta Trójco, jedyny Boże,

Jezu, Kapłanie na wieki, *zmiłuj się nad nami.*

Jezu, nazwany przez Boga Kapłanem na wzór Melchizedeka,

Jezu, Kapłanie, którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą,

Jezu, Kapłanie wielki,

Jezu, Kapłanie z ludzi wzięty,

Jezu, Kapłanie dla ludzi ustanowiony,

Jezu, Kapłanie naszego wyznania,

Jezu, Kapłanie większej od Mojżesza czci godzien,

Jezu, Kapłanie prawdziwego przybytku,

Jezu, Kapłanie dóbr przyszłych,

Jezu, Kapłanie święty, niewinny i nieskalany,

Jezu, Kapłanie wierny,

Jezu, Kapłanie miłosierny,

Jezu, Kapłanie dobroczynny,

Jezu, Kapłanie pałający gorliwością o Boga i ludzi,

Jezu, Kapłanie na wieczność doskonały,

Jezu, Kapłanie, który wszedłeś do nieba,

Jezu, Kapłanie, siedzący po prawicy Majestatu na wysokości,

Jezu, Kapłanie wstawiający się za nami przed obliczem Boga,

Jezu, Kapłanie, któryś nam otworzył drogę nową i żywą,

Jezu, Kapłanie, któryś umiłował nas i obmył od grzechów Krwią swoją,

Jezu, Kapłanie, któryś siebie samego wydał jako ofiarę i hostię dla Boga,

Jezu, Ofiario Boga i ludzi,

Jezu, Ofiario święta,

Jezu, Ofiario niepokalana,

Jezu, Ofiario przyjęta przez Boga,

Jezu, Ofiario przejednania,

Jezu, Ofiario uroczysta,

Jezu, Ofiario chwały,

Jezu, Ofiario pokoju,

Jezu, Ofiario przebłagania,

Jezu, Ofiario zbawienia,

Jezu, Ofiario, w której mamy ufność i śmiały przystęp do Boga,
Jezu, Ofiario, która dwoje jednym uczyniła,
Jezu, Ofiario od założenia świata ofiarowana,
Jezu, Ofiario żywa przez wszystkie wieki.

Bądź nam miłościw, przepuść nam, Jezu.
Bądź nam miłościw, wysłuchaj nas, Jezu.

Od zła wszelkiego, *wybaw nas Jezu.*
Od nierozważnego wejścia na służbę Kościoła,
Od grzechu świętokradztwa,
Od ducha niepowściągliwości,
Od pogoni za pieniądzem,
Od wszelkiej chciwości,
Od złego używania majątku kościelnego,
Od miłości świata i jego pychy,
Od niegodnego sprawowania świętych Tajemnic,
Przez odwieczne Kapłaństwo Twoje,
Przez święte namaszczenie Boskości, mocą którego Bóg Ojciec uczynił cię
Kapłanem,
Przez Twego kapłańskiego ducha,
Przez Twoje posługiwanie, którym na ziemi wślawiłeś Ojca Twego,
Przez krwawą ofiarę z Siebie raz na Krzyżu złożoną,
Przez tę samą ofiarę codziennie na ołtarzu odnawianą,
Przez Boską władzę, którą jako jedyny i niewidzialny Kapłan wykonujesz
przez swoich kapłanów,
Abyś wszystkie sługi Kościoła w świętej pobożności zachować raczył,
Ciebie prosimy, wysłuchaj nas, Panie.
Aby ich napełnił duch kapłaństwa Twego,
Aby usta kapłanów strzegły wiedzę,
Abyś na żniwo swoje robotników nieugiętych posłać raczył,
Abyś sługi Twoje w gorejące pochodnie przemienił,
Abyś pasterzy według Twego Serca wzbudzić raczył,
Aby wszyscy kapłani nienaganni byli i bez skazy,
Aby wszyscy, którzy zobaczą sługi ołtarzy, Pana uczcili,
Aby składali Ci ofiary w sprawiedliwości,
Abyś przez nich cześć Najświętszego Sakramentu rozkrzewić raczył,
Kapłanie i Ofiario, *Ciebie prosimy, wysłuchaj nas, Panie.*

MÓDLMY SIĘ.

Boże, Uświęcicielu i Stróżu Twojego Kościoła,
wzbudź w nim
przez Ducha Twojego
godnych i wiernych szafarzy świętych Tajemnic,
aby za ich posługiwaniem i przykładem,
przy Twojej pomocy,
lud chrześcijański kierował się na drogę zbawienia.
Boże,
Ty nakazałeś modlącym się i poszczącym uczniom
oddzielić Pawła i Barnabę do dzieła,
do którego ich przeznaczyłeś,
bądź teraz z Twoim Kościołem trwającym na modlitwie,
i wskaż tych, których do służby Twojej wybrałeś.
Przez Chrystusa Pana naszego.
Amen.

Franciszek Kard. MACHARSKI

SŁOWO I KREW*

W tym roku, jak w mało którym, szliśmy do rocznicy Pontyfikatu starannie przygotowaną drogą. Wielu z nas uczestniczyło i nadal uczestniczy w programach związanych ze złotym jubileuszem kapłaństwa Jana Pawła II, jak dopiero co zakończone sympozjum w Papieskiej Akademii Teologicznej. Wielu z nas przeszło w Wadowicach symboliczną przestrzeń między kościołem chrztu Papieża, który odbył się dnia 20 czerwca roku 1920, i kościołem, jakby symbolem wydarzenia z 13 maja 1981 roku na placu św. Piotra, miejsca tego tajemniczego chrztu świadectwa przez krew: to kościół wotywny, dziękczynny za przedziwną tajemnicę miłości i mądrości Boga.

Dziś z naszą modlitwą jesteśmy u świętego Stanisława, w katedrze wawelskiej. Jak mało w której z minionych rocznic zadrzały i rozszerzyły się nasze serca, jakby w odpowiedzi na wezwanie Proroka, powtarzane w liturgii święta Trzech Króli. Zadrzały – bośmy doświadczyli, jak kruche są ludzkie siły i wątpliwość ludzkiego życia. Zadrzały serca nasze – bo nas zdjął strach i lęk, jakby nam groziło osamotnienie. A tak słaby przecież i chybotliwy bywał płomyk naszej odpowiedzialności za Boży dar otrzymany i potwierdzany mimo naszej słabej, wybiórczej wierności.

„Niech się rozszerzy twoje serce” – mówił Prorok. Trzeba wielkiej duszy na przyjęcie wielkiego daru. Niech się zatem rozszerzy na miarę miłosierdzia Bożego, które się teraz na nowo staje rzeczywistością: czy nie braknie „naczyń” na dary od Boga? Nie rozglądaj się, co robią inni, nie lękaj się, że przesadzisz. Twoje serce przyjmie dary miłosierdzia – żeby je rozdawać – według miary twojej ufności, z jaką na nie czekasz w imieniu swoim i swoich braci, i sióstr, na miarę zamiarów Bożego Serca, miłującego swój Kościół. Rozszerz swe serce, nie lękaj się, że pęknie: nie twoje zabiegi decydują, ale decyduje dotknięcie „prawicy Ojca”, Duch Święty! A nawet jeżeli się boisz o los swoich planów i o swój los, to czy nie słyszysz pytania: duszę dasz? Dasz siebie – według zamiarów Miłosierdzia Bożego, naraz czy kropla po kropli,

* Kazanie wygłoszone podczas Mszy św. w osiemnastą rocznicę wyboru Ojca Świętego Jana Pawła II. Katedra na Wawelu, 16 X 1996 r. Tytuł pochodzi od redakcji „Ethosu”.



dzień po dniu? Byleś był cały na służbie Boga i ludzi – w każdej kropli czasu – „Totus Tuus”.

Skąd się wzięła ta medytacja i te pytania? Wezwanie Izajasza usłyszałem w jego mocy i stanowczości, kiedy je Ojciec Święty w homilii skierował do mnie w liturgii święceń biskupich w niespełna trzy miesiące po 16 października, dniu ustanowienia biskupa krakowskiego biskupem Rzymu i pasterzem Kościoła powszechnego. Jan Paweł II nie przestaje nas wszystkich wprowadzać w tę duchowość, w której olśnienie i drzenie wobec Tajemnicy Boga Żywego wiedzie w przestrzenie miłości.

Po święceniach biskupich Ojciec Święty przekazał mi, nowemu biskupowi krakowskiemu, swój dar. Nazwał go darem dziwnym. Był nim rękopis utworu pt. *Stanisław*. Wymedytował go i przeżył dla siebie, dla biskupa krakowskiego na 900 lat śmierci świętego Stanisława. Ale czy z tych słów dla Krakowa nie wyrastały słowa i zamiary dla całego Kościoła? Chyba tak. Wypada tak czytać poemat o Stanisławie naszych czasów, który się stał Piotrem naszego czasu – zabierając na drogi świata kształt, jaki nadały mu spotkania z Bogiem i ludźmi tutaj, na tej naszej ziemi.

Jesteśmy w katedrze prymicji Neoprezbitera Karola celebrowanych w krypcie św. Leonarda. Jesteśmy przy ołtarzu i „katedrze” św. Stanisława odprawiając Mszę świętą w intencji Papieża w osiemnastą rocznicę wyboru na Stolicę Piotrową. Msza święta dziękczynna za łaski tych lat. I za serdeczną łaskawość Bożą, która nam pozwoliła się cieszyć powrotem Papieża ze szpitala na Watykan. Uproszone to przez Maryję – Ona pewnie znów prosiła Jezusa: Synu... oni go potrzebują. Czy nie słyhać także słów skierowanych do sług, tj. do nas, wezwanych do usługiwania na godach Baranka: zróbcie wszystko, co wam mówi Jezus... Czyimi ustami mówi? Czyim sercem? Święta Katarzyna Sieneńska mówiła: „Najmilszy Chrystus na ziemi” – a mówiła to o papieżu: „dolce Cristo in terra”.

Świętując Eucharystię zstępujemy na dno tajemnicy kapłaństwa, które jest częścią cudownej wymiany – „*admirabile commercium*” – między Bogiem i ludźmi. Czynimy na nowo obecną – *in persona Christi* – zbawczą Ofiarę Chrystusa, tę samą, której On dokonał na Krzyżu. Aby się dokonała ta pamiątka, pełnia wydarzenia, tajemnica wiary, w której uczestniczy cały Kościół, będziemy wzywać: „Pokornie błagamy Cię, Boże, uświęć mocą Twojego Ducha te dary, które przynieśliśmy Tobie, aby się stały Ciałem i Krwią Twojego Syna, naszego Pana, Jezusa Chrystusa”.

Podanie mówi, że święty Stanisław został zabity, gdy odprawiał Mszę świętą. Autor poematu *Stanisław* tak mówi o tym momencie: „Myślał może Stanisław: słowo moje zaboli ciebie [królu] i nawróci [...] Słowo nie nawróciło, nawróci krew”. Nawróci krew...

Dajmy się, Bracia i Siostry, nawrócić słowom Chrystusa, który dał im moc krwią Swego Serca.

ISTOTA KAPŁAŃSTWA

Stanisław NAGY SCJ

„Z LUDZI BRANY, DLA LUDZI BYWA USTANAWIANY”
(Hbr 5, 1)

Szafarz to ten, kto posiada w swojej gestii Boże dobra. Ale szafarz nie jest właścicielem tych dóbr. Jest tym, komu właściciel powierza swoje dobra, ażeby je rozdzielał tym, dla kogo je przeznaczono.

Słowo „kryzys” nie schodzi ostatnio ze szpalt czasopism, a samo zjawisko nie przestaje nurtować świadomości ludzi reflektujących nad sprawami Kościoła. Poczesne w tym miejsce przypada kapłaństwu. To właśnie w kryzysie kapłaństwa upatruje się mniej lub bardziej wyraźnie punctum saliens kryzysu Kościoła. Ilustrację tego stanowią wypowiedzi formułowane w tym duchu również na polskim gruncie.

Temat, który podejmujemy, ma szczególne znaczenie dla analizy dzisiejszego stanu kapłaństwa. Jest to temat, jak sędzę, stanowiący najgłębszą podstawę kapłaństwa służebnego w rozumieniu katolickim. Znaczenie tego zagadnienia powiększa fakt z jednej strony wyjątkowego kontekstu mojej refleksji, jakim jest złoty jubileusz kapłaństwa Ojca Świętego Jana Pawła II, a z drugiej – bogactwo najbardziej miarodajnej literatury na ten temat: wypowiedzi samego Ojca Świętego zawarte w listach do kapłanów i książkach: *Nie lękajcie się* oraz *Przekroczyć próg nadziei*, przemówienie do kapłanów w Tarnowie podczas czwartej podróży do Ojczyzny, a wreszcie trzecia papieska książka, jaką jest *Dar i Tajemnica*. Gdy dodać do tego encyklikę *Redemptor hominis*, soborowy dekret *Presbyterorum ordinis* oraz komentarz kardynała Wojtyły do soborowego dorobku *U podstaw odnowy*, to trudno jest się skarżyć na brak materiału teologicznego pomocnego przy opracowaniu tak doniosłego zagadnienia.

Zgodnie z tematem stanowiącym lapidarny tekst Listu do Hebrajczyków (5, 1) wypowiedź poniższa obejmuje trzy punkty mówiące o zakorzenieniu kapłaństwa Chrystusowego w tajemnicy Wcielenia, jego realizacji w dziele Odkupienia oraz miejscu kapłaństwa służebnego w kapłaństwie Chrystusa.

„A SŁOWO STAŁO SIĘ CIAŁEM” (J 1, 14)

Tajemnica chrześcijańskiego kapłaństwa swymi korzeniami sięga głębin życia trynitarnego, a konkretnie roli, jaką odgrywa w nim Druga Osoba Boska, Przedwieczne Słowo.

Zrodzone i pochodzące od Ojca, stanowi Jego wierny obraz: „On jest obrazem Boga niewidzialnego” – jak powie św. Paweł (Kol 1, 15). Przez tak rozumiane Przedwieczne Słowo Boga zostaje stworzony świat, czego wyrazem są ład i piękno wskazujące na Nieskończoną Mądrość. „Aleś Ty wszystko urządził według miary i liczby, i wagi!” – mówi Księga Mądrości (11, 20) o stworzonym z nakazu i miłości Boga świecie i człowieku. Człowiek to wyjątkowa część tego świata, „stworzony «na obraz Boży», zdolny do poznania i umiłowania swego Stwórcy, ustanowiony przez Niego panem wszystkich stworzeń ziemskich, aby rządził i posługiwał się nimi, dając chwałę Bogu” (KDK, nr 12). Wyposażony tak świat, zrodzony z miłości Boga poprzez działanie Słowa (por. J 1, 3), przeznaczony do tego, ażeby darowany w wyjątkowy sposób człowiek poprzez akt swojej wolnej woli, w swoim – ale i całego stworzonego świata – imieniu, oddawał cześć przez swoje „tak” dla objawionej mu woli Stwórcy.

Zamierzony z miłości Ojca, stworzony przez Słowo w mocy Ducha świat dzieliła przepaść ontologicznego porządku Bóstwa i stworzenia. Niebawem jednak przepaść ta została w tragiczny sposób pogłębiona poprzez buntownicze „nie” wobec okazywanej człowiekowi Bożej miłości i przyjaźni. W efekcie „przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć” (Rz 5, 12) i cała niedola ludzkiego odtąd bytowania na ziemi.

I wtedy Ojciec w nieskończonym miłosierdziu powierza swojemu Synowi kolejne zadanie wobec świata i człowieka: „Ojciec zesłał Syna jako Zbawiciela świata” (1 J 4, 14).

Świat, a w nim przede wszystkim człowiek, tkwił bezsilny w konsekwencjach swojego tragicznego „nie” wypowiedzianego głosem praojca Adama, niezdolny do spełnienia zadania składania Bogu należnej czci w imieniu bezwolnego i również dotkniętego skutkami pierwotnego buntu stworzenia. Odpowiedzią Boga na ten stan zawinionej przez człowieka bezsiły stworzenia było, powodowane miłosierną miłością Boga, ponowne posłanie w immanencję świata i człowieczego życia „Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy” (1 J 4, 10). Ażeby jednak ta „ofiara przebłagalna” miała adekwatną wartość w stosunku do znieważającego Boga Adamowego „nie”, trzeba było naprawy stosunków między Bogiem a zagubioną ludzkością. Sama z siebie ludzkość nie była w stanie tego dokonać. W tej sytuacji stało się więc to, co św. Jan wyraził w swoim „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1, 14). Oznacza to, że Jednorodzony Syn Ojca, w swojej Boskiej naturze i Osobie, zjednoczył się z człowieczeństwem w Jezusie Chrystusie. Nosił On więc w sobie dwa tak bardzo oddalone od siebie światy Boga i człowieka, z perspektywą ich pojednania w swym człowieczeństwie tak głęboko przenikniętym boskością, że stwarzało to realną perspektywę adekwatnego naprawienia zniewagi wyrządzonej Bogu Miłującemu.

List do Hebrajczyków skomentuje to lapidarne wyrażenie: „Słowo stało się ciałem”, wiążąc je z tajemnicą Chrystusowego kapłaństwa. Mówi bowiem, że „Chrystus nie sam siebie okrył sławą przez to, iż stał się arcykapłanem, ale [uczynił to] Ten, który powiedział do Niego: Ty jesteś moim Synem, Jam Cię dziś zrodził [...] Tyś jest kapłanem na wieki” (5, 5). Słowo Przedwieczne bowiem, przyjmując człowieczeństwo, rozpoczynało swoje zbawcze dzieło, którego punktem szczytowym była śmierć na krzyżu¹.

List do Hebrajczyków przypieczętuje to słowami włożonymi w usta Chrystusowe: „przychodząc na świat, mówi: Ofiary ani daru nie chciałeś, aleś Mi stworzył ciało; całopalenia i ofiary za grzech nie podobały się Tobie. Wtedy rzekłem: Oto idę [...] abym spełniał wolę Twoją, Boże” (10, 5-7).

„KTÓRY JEST ZBAWCĄ WSZYSTKICH LUDZI” (1 Tm 4, 10)

Tajemnica Chrystusa Boga i człowieka nie jest i od początku nie była rzeczywistością statyczną, czystym faktem bycia człowiekiem w Osobie Odwiecznego Słowa z nieba i z ziemi. Wcielenie było bowiem punktem wyjścia „nakierowanym” na działanie ku zbliżeniu do siebie tych tak tragicznie przez ludzkie „nie” wobec woli Boga oddalonych światów Boga i człowieka. Było nim już przez owo „ecce venio” Drugiej Osoby Boskiej wobec zaadresowanej do Niej woli Ojca. Stanowi to niejako pierwszą fazę tej wielkiej naprawy stosunków między Bogiem a ludźmi, jakie powstały w konsekwencji zignorowania Jego woli aktem nieposłuszeństwa. W tym „oto idę” Wcielonego Słowa krył się już zbawczy pierwiastek posłuszeństwa człowieka wobec Boga. Człowieczeństwo Chrystusa w akcie Wcielenia było już człowieczeństwem wolnym od stygmatu buntu, istniało – z tytułu zjednoczenia z uświęcającą w Osobie Syna naturą Boską – w stanie przyjaźni z Bogiem. Jak powie jeden ze współczesnych teologów: „Odwieczna miłość Ojca do Syna [...] staje się przez Wcielenie miłością Ojca [...] do Syna, który stał się człowiekiem, do Człowieka-Jezusa”².

Wspomniane „oto idę”, realizujące się w zgodzie na Wcielenie, posiadało zawartą w nim orientację zbawczą także dlatego, że było zgodą na kenozę uniżenia Nieskończonego Bóstwa, przyjmującego skończone i przygodne człowieczeństwo, a więc wyraźnie niższy stopień bytowania aniżeli bytowanie Boże. Św. Paweł stwierdzi to mówiąc, że Chrystus, „istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie przyjąwszy postać sługi [...], uniżył samego siebie, stawszy się

¹ Por. J. Guy Page, *Qui est L'Eglise. Le mystere et le sacrement du salut*, Montreal 1977, s. 178-184.

² J. H. Nicolas, *Synthese dogmatique*, Fribourg – Paris 1985, s. 174.

posłusznym aż do śmierci, i to śmierci krzyżowej” (Flp 2, 6-8). Od pierwszego więc momentu ludzkiego bytowania Wcielone Słowo hołduje zasadzie pełnego i doskonałego poddania się woli Ojca, stając się ludzką, ale godną Boga i Jego wielkości, ofiarą.

Zanim przejdziemy do szczytowego momentu tej ofiary, nieodłącznie związanej z doskonałym posłuszeństwem Chrystusa wobec woli Boga, trzeba podkreślić jeszcze raz ów fakt kenozy, wyrażający się w ukryciu Jego Bóstwa w ludzkiej zwyczajności i poddaniu prawu cierpienia, i to cierpienia o wyjątkowym natężeniu³.

Rozumiana w taki sposób tajemnica Wcielenia stanowi tym samym tajemnicę Chrystusowego pośrednictwa między Bogiem a ludzkością utożsamiającego się z funkcją kapłaństwa. Zakotwiczona w tajemnicy Wcielenia funkcja pośredniczenia realizuje się w całym ziemskim życiu Chrystusa, w którym wedle Jego własnych słów „Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał” (J 4, 34). Szczytowym etapem tego pośredniczenia, utożsamiającego się z kapłaństwem Chrystusa, jest męka i śmierć na krzyżu, stanowiąca pełnię zadośćczyniącej ofiary, w której z jednej strony ofiara ta utożsamia się ze składającym ją kapłanem, a z drugiej – stanowi decydujący czynnik zawarcia Nowego Przymierza i powstania nowej komunii między Bogiem a ludzkością⁴.

Jak mówi *Katechizm Kościoła katolickiego*: „Śmierć Chrystusa jest równocześnie ofiarą paschalną, która wypełnia ostateczne odkupienie ludzi przez Baranka, «który gładzi grzechy świata» (J 1, 29), i ofiarą Nowego Przymierza przywracającą człowiekowi komunie z Bogiem” (nr 613).

Tak rozumiany akt Przymierza, dokonany ostatecznie przez śmierć na krzyżu, zapowiedział i poprzedził Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy, która poza zasadniczym sensem Jego zbawczej ofiary, uwypukliła fakt jej wiecznotrwałości i sposób, w jaki ta wiecznotrwałość miała się realizować – poprzez ustanowienie sakramentu kapłaństwa.

„SZAFARZ TAJEMNIC BOŻYCH...” (1 Kor 4, 1-2)

„Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20, 21). A Ojciec posłał Syna, aby stawszy się człowiekiem, poczęty z Ducha Świętego, jak człowiek się urodził, ludzkim życiem żył, po ludzku pracował, obcował z innymi ludźmi, ludzkim sposobem, choć jako mający władzę, nauczał o nadejściu Królestwa Bożego, uzdrawiał chorych i odpuszczał grzechy, a po okresie entuzjastycznej

³ Por. P. Faynel, *L'Eglise*, t. 2, Paris 1970, s. 180.

⁴ Por. ks. J. Kocyra, *Nowe Przymierze – Kaine Diatheke*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1996, nr 29, s. 27.

akceptacji popadł w ostry konflikt z ludźmi, o którym wiedział, że skończy się życiową katastrofą. „Odtąd zaczął Jezus wskazywać swoim uczniom na to, że musi iść do Jerozolimy i wiele cierpieć od starszych i arcykapłanów, i uczonych w Piśmie, że będzie zabity i trzeciego dnia zmartwychwstanie” (Mt 16, 21). Od samego początku wszystko to już zdążyło ku ostatecznemu spełnieniu zbawczej ofiary z życia w momencie śmierci na krzyżu. W ścisłym też związku z tą ofiarniczą cechą życia i działalności Chrystusa pozostawała sprawa wybranych i ustanowionych przez Niego Dwunastu (por. Mk 3, 13-14). Wybrani spośród uczniów byli „z ludu”, z tego szarego tłumu, który zajmował się łowieniem ryb, może jakimś drobnym handlem, pobieraniem podatków. Łączyło ich jednak jedno: było ich dwunastu – z wyraźnym akcentem położonym na to przez samego Chrystusa – jako przedstawicieli dwunastu pokoleń Izraela, a więc całego narodu wybranego Starego Testamentu (por. Mt 19, 28).

Wybór i ustanowienie Dwunastu nie było jedyną wskazówką świadcząca o roli, jaką w przyszłości Chrystus dla nich przeznaczył. Wyraźne trzymanie ich blisko siebie (por. Mk 3, 13; „wybrał ich, aby byli z Nim”), szczególny stopień ich wprowadzenia w tajemnicę swojego życia i działalności (por. Mt 10, 1-40; Mt 4, 10-33), a wreszcie obietnica wyjątkowych prerogatyw (por. Mt 18, 18) – wszystko to tłumaczy się tylko jednym: przeznaczeniem Dwunastu do szczególnych zadań w przyszłości.

To wyjątkowe postępowanie Chrystusa w stosunku do Apostołów ma dwa punkty zwrotne z perspektywy ostatecznego ich przeznaczenia w Chrystusowym dziele zbawienia.

Pierwszym z nich było ustanowienie Eucharystii podczas Ostatniej Wieczerzy. Elementy żydowskiej wieczerzy paschalnej Chrystus podniósł do rangi pamiątki tego misterium, którą powinni obchodzić Apostołowie i reprezentowany przez nich Nowy Lud Boży. Ale ma to być pamiątka szczególnego rodzaju. Nie ma ona polegać na przypominaniu sobie i innym historycznego wydarzenia krzyża, ale ma równocześnie – w przemianie chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa – zdarzenie to uobecniać wraz z podstawowymi jego konsekwencjami, jakimi są zawarcie Nowego Przymierza i tajemnica zmartwychwstania. Ten nowy „gatunek” pamiątki, posiadający niejako dwa poziomy: wydarzeniowo-historyczny i metafizyczno-eschatologiczny, jest możliwy, ponieważ ustanawia ją Wcielony Bóg Zbawiciel, panujący nad jednym i drugim porządkiem.

Apostołowie są więc nie tylko świadkami i uczestnikami powstania tej tajemniczej pamiątki ofiary Chrystusa, ale przy całej swojej ludzkiej ograniczoności dostępują jeszcze jednej nadprzyrodzonej promocji, przekraczającej ich ludzki, ograniczony status, stając się „szafarzami zbawienia”. Zadanie to zostało przez Chrystusa wypowiedziane w tych lapidarnych, nabrzmiałych nadprzyrodzoną treścią słowach: „to czyńcie na moją pamiątkę!” (Łk 22, 19). Była to znajdująca się w orbicie samej zbawczej misji Chrystusa nadprzy-

rodzona i wyjątkowa misja Apostołów i arcydoniosłe zadanie w perspektywie Nowego Ludu Bożego i Królestwa Bożego; misja gwarantująca obecność ofiary krzyża z całą jej niewidzialną zawartością. A oto jak tę prawdę wyraził wybitny eklezjolog H. de Bovis: „Chrystus zasadził drzewo krzyża w pośrodku Kościoła w ów wieczór Ostatniej Wieczerzy, On je zasadził na zawsze przez te słowa: «to czyńcie na moją pamiątkę»”⁵.

W wyniku tych słów skierowanych do Apostołów Chrystus wyposażał ich w charyzmat partycypowania w Jego mocy nadawania pamiątce, jaką realizować będą w przyszłości w obrębie Kościoła, zdolności uobecniania tego wydarzenia zbawczego, które swoje apogeum osiągnie wkrótce na Kalwarii. Potwierdzi to wymownie św. Paweł, stwierdzając po opisie ustanowienia Eucharystii i zacytowaniu owego kluczowego „to czyńcie”, że „Ilekroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pana głosicie” (1 Kor 11, 26). A dzieje się to dzięki powiedzianemu Apostołom przez Chrystusa: „to czyńcie na moją pamiątkę”.

Kapitałnie skomentował to Ojciec Święty Jan Paweł II: „«To czyńcie». Chrystus Pan nie mówi tylko «głosicie», «opowiadajcie» – mówi «czyńcie». To jest słowo decydujące. Kapłaństwo jest Sakramentem Czynu. Jest sakramentem Chrystusowego zbawczego, odkupieńczego czynu, który w Wieczerniku został oddany w ręce Apostołów”⁶. Komentarz ten dopełnił zaś w książce o swoim kapłaństwie: „Powołanie kapłańskie [...] jest tajemnicą «szczególnej wymiany» – *admirabile commercium* – pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Człowiek oddaje Chrystusowi swoje człowieczeństwo, by mógł się On nim posłużyć jako narzędziem zbawienia. Chrystus zaś, przyjmując ten dar, czyni owego człowieka jakby swoim alter ego”⁷. Ta druga część papieskiego komentarza do wypowiedzianego przez Chrystusa „to czyńcie na moja pamiątkę” poza tym, że stanowi ogniskową książki *Dar i Tajemnica*, jest niedoścignym w swojej głębi i prostocie wykładem najgłębszego rdzenia kapłaństwa służebnego.

Przyszły kapłan jest człowiekiem z całym swoim ludzkim wyposażeniem wyniesionym z rodzinnego gniazda i wpisanym w profil jego osobowości, jest w całej rozciągłości „z ludzi wzięty”. Chciałoby się powiedzieć zwyczajny człowiek. Ale ten „zwyczajny człowiek” godzi się na rolę „narzędzia” w ręku Wcielonego Boga Zbawiciela. A być narzędziem, z immanentnie wpisaną w nie biernością, oznacza zarazem gotowość rezygnacji z tej swojej naturalnej bierności i stania się podmiotem niewypowiedzianego posłannictwa, stanowiącego część zbawczej misji Boga-Człowieka-Zbawiciela. Na dar ludzkiej gotowości

⁵ H. de Bovis, *L'Eglise et son mystere*, Paris 1961, s. 42.

⁶ Jan Paweł II, *Do końca ich umiłował*, Libreria Editrice Vaticana 1987, s. 85.

⁷ Tenże, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996, s. 70n.

Chrystus odpowiada darem uczestnictwa w stanowiącym owoc tajemnicy Wcielenia mesjańskim kapłaństwie, które kres swojego przeznaczenia osiągnie na krzyżu, w owym – stanowiącym odpowiednik powiedzianego u samego początku „oto idę” – „wykonało się”. Co się wykonało? Spełnienie woli Boga-Stwórcy, czyli heroiczne, bo zamykane ostatnim tchnieniem życia „tak”. I to właśnie Chrystusowe „tak” staje się adekwatnie zbawczą ofiarą złożoną Ojcu: „skreślił zapis dłużny [...] To właśnie, co było naszym przeciwnikiem, usunął z drogi, przygwoździwszy do krzyża” (Kol 2, 14).

I właśnie w tej tajemnicy nad tajemnice mają w wyniku niepojętego obdarowania wziąć udział ludzie, Apostołowie i ich następcy dziedziczący charyzmat kapłaństwa. Jan Paweł II sięgnie na określenie tej zadziwiającej wymiany darów po znaną kategorię biblijną: „*admirabile commercium*” – „szczególna wymiana”. Zaiste, szczególna to wymiana: dar ludzkiego narzędzia, obdarowany mocą działania „*in persona Christi*” w kapłańskiej funkcji Arcykapłana Nowego Testamentu, składania zbawczej i wieczystej ofiary. Podkreślmy: wieczystej ofiary. Jak powiedziano, ofiara Chrystusa była ofiarą Nowego Przymierza i związanego z nim Nowego Ludu Bożego, którego fundamentalnym bogactwem jest wbudowany w niego krzyż ofiarniczy, a ściślej: spełniona na nim zbawcza ofiara. Dokonana raz trwa nadal w postaci bezkrwawej poprzez spełnianie pamiątki jej krwawego przebiegu. Dokonuje się to, jak przypomni Ojciec Święty, w wyniku faktu, że „mamy tu do czynienia z «pamiątką» w znaczeniu biblijnym, która u o b e c n i a samo wydarzenie. Jest to p a m i ą t k a – o b e c n o ś ć!”⁸.

Pomijając przepiękny motyw roli Ducha Świętego, który Ojciec Święty rozwija we wspomnianej książce, ograniczmy się tylko do finalnego fragmentu, który uwypukla właśnie rolę kapłana w tym uobecnianiu Chrystusowej ofiary. „Kapłan – pisze Ojciec Święty – prawdziwie działa *in persona Christi*. To, czego Chrystus dokonał na ołtarzu krzyża, a przedtem ustanowił jako Sakrament w Wieczerniku, tego kapłan dokonuje z mocy Ducha Świętego. Zostaje w tym momencie jakby ogarnięty Jego mocą i słowa, które wypowiada, zyskują to samo znaczenie, jakie miały słowa Chrystusa w czasie Ostatniej Wieczerzy”⁹.

Słowem, poprzez kapłańskie ręce, wyposażone częścią Chrystusowego kapłaństwa w mocy zesłanego po zmartwychwstaniu Uwielbionego Chrystusa Ducha Świętego, tamta spełniona w określonym momencie historycznym ofiara staje się ofiarą p o w s z e c z a s y, uobecniającą się zawsze w dziejach ludzkości, przekraczając bariery czasu i przestrzeni.

⁸ Tamże, s. 74.

⁹ Tamże.

Pochodną tego uobecniania zbawczej ofiary Chrystusa Najwyższego Kapłana, dokonującą się w kapłańskim posługiwaniu, jest eucharystyczna obecność właśnie Chrystusa związanego organicznie ze swoją ofiarą. I do tej obecności Chrystusa, znajdującego się już w stanie uwielbienia, a przecież pozostałego również nadal na ziemi, trzeba odnieść te przez Niego samego wypowiedziane słowa: „Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). Także więc i w tej obecności samego Zbawcy na świecie „przez wszystkie dni” kapłan przez swój charyzmat posiada realny udział. A przecież i ten udział w zbawczej obecności Chrystusa w czasie i na ziemi poszerzyć trzeba jeszcze o inne jego przejawy, a przede wszystkim o ten, którego Chrystus natychmiast po zmartwychwstaniu udziela Apostołom w słowach: „Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuscicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20, 22-23)¹⁰. Ta kolejna misja – zadanie, stanowiąca również kluczowy fragment zbawczego dzieła Chrystusa, nie tylko uwypukla ogrom obdarowania nadprzyrodzonego ludzi obdarzonych charyzmatem kapłaństwa, ale wskazuje ze szczególną wyrazistością na orientację tego daru na innych ludzi. Zachodzi to również w kapłańskim ukierunkowaniu na misterium Eucharystii, które w zasięgu ręki ludzkiej umieszcza Tego, który ostatecznie jest źródłem wszystkich środków zbawienia, w jakie Kościół – na skutek ofiary krzyżowej – został wyposażony w mocy Ducha Świętego.

I w ten sposób ujawnia się kolejny element istoty kapłaństwa służebnego. Stanowi go właśnie ten fakt, że jego działanie ukierunkowane jest na drugich ludzi: „z ludzi wzięty i dla ludzi postawiony” – w tym, co w nich dotyczy Boga.

Komentarz do tego aspektu zagadnienia kapłaństwa daje Ojciec Święty analizując kategorię „szafarz tajemnic Bożych”, zaczerpniętą z Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian (4, 1-2). Szafarz to ten, kto posiada w swojej gestii Boże dobra. Ale szafarz nie jest właścicielem tych dóbr. Jest tym, komu właściciel powierza swoje dobra, ażeby je rozdzielał tym, dla kogo je przeznaczono. Pełni zatem podwójną służbę: Bogu i ludziom. Bogu – bo strzeże i dysponuje Jego dobrami wedle Jego woli; człowiekowi – bo nie zachowując ich dla siebie przekazuje je innym.

W ten sposób otrzymaliśmy, wydaje się, przesłanki do odpowiedzi na pytanie o kryzys współczesnego kapłaństwa. Otóż jak długo w Kościele pełniona będzie służba kapłanów przez Chrystusa „z ludu wziętych i dla ludzi przeznaczonych” jako autentyczne przekazywanie i udostępnianie im Chry-

¹⁰ W tym miejscu wypadałoby się zatrzymać przy wyjątkowo dobitnie podkreślonej przez Chrystusa roli w tym zbawczym uobecnianiu Ducha Świętego, z czego trzeba zrezygnować ze względu na postulowane rozmiary niniejszej wypowiedzi. Niemniej jednak nie można nie wspomnieć o głębokich i wnikliwych wywodach na ten temat zawartych w encyklice *Dominum et vivificantem*.

stusowego dzieła zbawczego, tak długo kryzys ten nie będzie sięgał fundamentu. Nie świadczy to jednak, że nie może objąć peryferii posługi kapłańskiej, które stanowi to, co w tej posłudze pozostaje ludzkie, a więc podatne na słabość i ograniczenia, o których Kościół zawsze wiedział i które boleśnie przeżywał od samego początku (por. 1 P 5, 16).

Vittorio MESSORI

O CELIBACIE*

Nie jest przesadą mówienie o „konkretnym dowodzie na istnienie Boga” w odniesieniu do wyboru sposobu życia będącego dzisiaj wyraźnie „skandalem i szaleństwem”, które według św. Pawła charakteryzują Chrystusowe objawienie.

Na zakończenie Synodu poświęconego kapłaństwu (1990 r.) Jan Paweł II mówił o zawziętej kampanii prowadzonej przez media przeciw postaci kapłana celibatariusza, tj. przeciw komuś, kto w sposób wolny wybiera zobowiązanie do czystości.

Rzecz interesująca. Można bowiem zrozumieć polemikę prowadzoną przez te kręgi kościelne (i ich gazety), które są przekonane, iż oddzielenie powołania kapłańskiego i powołania do czystości stanowi rodzaj cudownego środka dla Kościoła. W jednej z ostatnich książek Hansa Künga została zamieszczona wymiana listów między szwajcarskim teologiem i biskupem Stuttgartu. Biskup zauważa, że żądanie zniesienia celibatu, gorące pragnienie, by ożenić wszystkich – również księży i braci zakonnych, stało się u Künga, a ogólniej: w pewnym kręgu teologicznym, „swego rodzaju obsesją, rodzajem monomanii”. Miałoby to „rozwiązać wszystkie problemy Kościoła, nie wywołując nowych”. Biskup odsyła do doświadczenia: ta „reforma”, podobnie jak wszystkie inne, których natarczywie domagają się kontestatorzy katoliccy pozostający jeszcze w Kościele, została już przed wiekami wprowadzona przez Kościół zreformowany – od samego jego początku, od mnicha Marcina, który poślubił mniszkę Katarzynę. A czy można – pyta niemiecki biskup – powiedzieć, że Kościoły zrodzone z tej „reformy” mają się dziś lepiej niż Kościół katolicki? Czy żona pastora przeszkodziła „klasycznemu” chrześcijaństwu zreformowanemu w popadnięciu w obecny kryzys, który postawił je prawie na krawędzi wymarcia?

Pozostawmy jednak na boku spory wewnętrzne. Wypowiedź Papieża dotyczyła przede wszystkim tak zwanych mediów świeckich. Cóż za znaczenie miałyby dla nich to, czy ksiądz żyje z jakąś kobietą czy bez niej? Jaki jest powód tej nieustającej polemiki skierowanej przeciw prawu kościelnemu, które w żaden sposób nie dotyczy jej inicjatorów?

* Fragment książki: V. Messori, *La sfida della fede*, San Paolo, Milano 1993, s. 476-480.

Część odpowiedzi sprowadza się niewątpliwie do faktu, że działami informacji religijnej kierują we wspomnianych mediach dziennikarze, którzy często mają za sobą złożoną, nieraz bolesną przeszłość „klerykalną”. Są to oczywiście ludzkie doświadczenia, które należy szanować, i nikt nie ma tu prawa do sądzenia. Jest to jednak fakt, o którym trzeba pamiętać przy ocenie sposobu informowania, który pomimo oficjalnych deklaracji niektórych pism, często nie jest „świecki” – jest bowiem naznaczony koniecznością poradzenia sobie z osobistymi doświadczeniami religijnymi. Błąd nazbyt poważnego traktowania gazet bierze się z przekonania, że są to maszyny zaprogramowane wedle szczegółowego planu jakiegoś ukrytego Wielkiego Brata, który pociąga za sznurki.

Rzeczywistość jest zupełnie inna: za fasadą znajdują się konkretne osoby, z których każda uprawia swój ogródek, niosąc w sobie cały ciężar swego człowieczeństwa, mieszając pozory obiektywności z subiektywnymi impulsami związanymi z osobistą historią. A zatem niektóre artykuły należy brać na serio nie tyle z racji tego, co zdają się przedstawiać na płaszczyźnie idei, lecz raczej z powodu ukrytego w nich cierpienia, pogmatwanego człowieczeństwa ich autorów. Ten aspekt „autobiograficzny”, chociaż ważny, nie wyjaśnia jednak tego, dlaczego tak często z nakazem celibatu polemizują również dziennikarze, którzy naprawdę są „świeccy”, w tym sensie, że nie niosą w sobie doświadczenia opuszczenia seminarium, klasztoru czy plebanii. Skąd ta ich agresywność? Cóż za znaczenie może mieć dla nich ten nakaz?

W rzeczywistości ma on dla nich wielkie znaczenie, nawet jeśli nie są tego świadomi. Wybór i autentyczne przeżywanie celibatu nie były nigdy możliwością otwartą dla wszystkich. Nie przypadkiem Kościół zawsze mówił o „specjalnym powołaniu”. Dzisiaj jednak wybór ten bardziej niż kiedykolwiek stał się – mówiąc słowami mistrza duchowości – „konkretnym dowodem na istnienie Boga”. W rezultacie wszystko sprzysięgło się przeciw temu stanowi. Nie tylko dlatego, że życie codzienne jest całkowicie przesiąknięte oznakami i przesłaniami hedonizmu i erotyzmu. Obok tej atmosfery mamy do czynienia z pozornie obiektywnymi analizami socjologów, antropologów, psychologów, psychoanalityków, a nawet teologów, którzy usiłują zniszczyć czystość jako wartość, co więcej, próbują przedstawić ją jako ponury masochizm, praktykę skierowaną przeciw naturze i przeciw rozumowi. Ten, kto potrafił zapanować nad popędem seksualnym, był kiedyś podziwiany, dziś jest pogardzany lub przynajmniej patrzy się na niego ze współczuciem jak na kogoś, kto nie wiadomo z jakich powodów rezygnuje nie tylko z „przyjemności”, lecz również z „prawa”. W rezultacie w Stanach Zjednoczonych do Sądu Konstytucyjnego ktoś wniósł skargę przeciw hierarchii Kościoła katolickiego oskarżając ją o „pogwałcenie praw człowieka”, jako że wymaga ona zobowiązania do czystości od tych, którzy chcą przyjąć święcenia kapłańskie.

Jedna z włoskich sieci telewizyjnych przypominała niedawno film dokumentalny z 1941 roku, autorstwa wybitnego reżysera Johna Forda, przeznaczony dla wojska Stanów Zjednoczonych biorącego udział w drugiej wojnie światowej. W tym filmie lekarze w uniformach przypominali żołnierzom, że nie tylko najpewniejszym, ale i najbardziej chwalebny sposób uniknięcia zakażenia jest powstrzymanie się od stosunków seksualnych. Wychwalali czystość przedstawianą jako zwycięstwo ducha, jako oznakę męskiej i zrównoważonej osobowości, zdolnej do panowania nad nieuporządkowanym instynktem. Przypominali, że to właśnie wybór czystości stał u podstaw wielkich ludzkich przedsięwzięć.

Po upływie pół wieku mentalność na tyle się zmieniła, iż w publicznych kampaniach przeciwko AIDS już samo podejrzenie, że chce się postawić bariery aktywności seksualnej, wywołuje gwałtowne polemiki. Ten zaś, kto zachęcałby do wstrzemięźliwości, wzbudzałby powszechne oburzenie.

Nie jest zatem przesadą mówienie o „konkretnym dowodzie na istnienie Boga” w odniesieniu do wyboru sposobu życia będącego dzisiaj wyraźnie „skandalem i szaleństwem”, które według św. Pawła charakteryzują Chrystusowe objawienie. Ten, kto stawia na prawdę słów Ewangelii, tak że bierze je na serio nawet tam, gdzie mówi ona o „staniu się eunuchem dla Królestwa Bożego”, idzie w takim stopniu przeciw temu wszystkiemu, w co świat współczesny wierzy i czego pragnie, że daje świadectwo rzeczywistości niewidzialnej, ale realnej i potężnej.

I może właśnie to świadectwo (jeśli tylko jest autentyczne) jest dla współczesnych niewygodne, więcej nawet – nieznośne. Nasze zachodnie społeczeństwa są oparte na założeniu, że nie istnieje nic poza t y m światem. Ten, kto przez sam swój sposób życia stanowi niemy krzyk, mówiący, że istnieje i n n e życie, ze względu na które (i tylko ze względu na nie) w sposób wolny zrezygnował z korzystania z seksualności, nie może nie być trudnym do zniesienia wyrzutem, odmieńcem bez prawa obywatelstwa.

Dzisiaj również chrześcijanie mają skłonność do wybierania z Ewangelii tylko tego, co stoi w zgodzie z ich przesądami, a oczyszczają ją z tych wszystkich słów, które nie wydają się im wystarczająco „dialogiczne” i „respektujące wszystkich”. A przecież to w tej Ewangelii jest napisane: „światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło: bo złe były ich uczynki” (J 3, 19). To całkowite oddanie się Chrystusowi, które jest rezygnacją – ze względu na Jego miłość – z tego, co zawsze było dobre, ale dziś uznawane jest za niezbędne, jest „światłem”, które pociąga jednych, ale denerwuje innych. Czy można się zatem dziwić niektórym „świeckim” kampaniom przeciw celibatowi kapłańskiemu?

W debatach przy okazji Synodu poświęconego kapłaństwu niektórzy komentatorzy przeciwstawiali praktykę katolicką Staremu Testamentowi i ogólnie całej kulturze hebrajskiej, w której – jak może się wydawać – nie ma

miejsca ani dla samotnych mężczyzn, ani dla samotnych kobiet i gdzie z motywów religijnych odrzuca się dziewictwo. W tej perspektywie człowiek wierzący jest tym lepszy, im bardziej jest płodny w życiu małżeńskim. A ponieważ dzisiaj mamy do czynienia z tendencją do odkrywania hebrajskich źródeł chrześcijaństwa, postawiono pytanie: czy celibat w Kościele katolickim nie jest odstępstwem od perspektywy biblijnej?

Odpowiedź na to pytanie musiałaby być złożona i – między innymi – uwzględniać fakt, że przynajmniej w radykalnych tendencjach religii judaistycznej, takich jak Qumran, praktykowano celibat monastyczny, całkowicie podobny – przynajmniej w swych zewnętrznych objawach – do celibatu późniejszych mnichów chrześcijańskich. Należałoby następnie przypomnieć, że płodność była dla Izraela powinnością ze względu na konieczność przetrwania i pomnożenia „Ludu Przymierza”, któremu groziło niebezpieczeństwo wchłonięcia przez potężniejszych i liczniejszych sąsiadów. Trzeba by również przypomnieć, że wizja życia pozaziemskiego, w którym każdemu zostanie odpłacone według jego uczynków, rozwinęła się w judaizmie dość późno.

Wszystko to są rzeczy znane (a przynajmniej powinny być znane). Tutaj chciałbym zwrócić uwagę na aspekt rzadko uwzględniany, a istotny, jako że stanowi on o „zwrocie”, jaki dokonał się w przejściu od Starego do Nowego Testamentu. Tym, co motywowało (i w niektórych kręgach ortodoksyjnego judaizmu wciąż motywuje) żyda do posiadania jak największej liczby dzieci, była nadzieja, że jedno z nich będzie Mesjaszem. Powiększenie potomstwa oznaczało zwiększenie prawdopodobieństwa, że z tej oto rodziny wyjdzie Oczekiwany, Namaszczony, Chrystus.

Dla chrześcijan oczekiwany Mesjasz już przyszedł: to, na co czekamy, to nie Jego przyjście, lecz powrót. Podczas gdy żyd swoje pragnienie ery mesjańskiej wyraża przez płodność, to chrześcijanin – oczywiście ten, który jest do tego powołany – przez swoje dziewictwo wyraża pragnienie przyspieszenia ostatecznego Królestwa, gdzie „ani się żenić nie będą, ani za mąż wychodzić” (Łk 20, 35).

W ten sposób celibat wybrany i praktykowany przez „niecierpliwych” jest jednym z najbardziej widocznych znaków spełnienia w Nowym Testamencie nadziei, która obecna jest w całym Starym Testamencie. Nie stoi wcale w sprzeczności z tradycją Izraela, przeciwnie, chce pokazać, że Izrael miał rację oczekując Mesjasza: Mesjasz bowiem przyszedł i nie pozostaje nam nic innego, jak z niecierpliwością oczekiwać Jego powrotu, rezygnując w tym czasie oczekiwania – w przypadku specjalnie do tego wezwanych – z rodziny i z płodności.

Tłum. z języka włoskiego *Jarosław Merecki SDS*

Marek MARCZEWSKI

„MODLĄC SIĘ POŁOŻYLI NA NICH RĘCE” (DZ 6, 6)

Diakonat stały we współczesnym Kościele rzymskokatolickim

*Diakon stały jest znakiem Jezusa Chrystusa, który „nie przyszedł, aby Mu słu-
żono, lecz aby służyć” [...]. We wspólnotce parafialnej jest rzecznikiem jej po-
trzeb i życzeń oraz animatorem służby, czyli diakonii Kościoła.*

Ustanowienie diakonów wiąże się zazwyczaj ze świadectwem Dziejów apostołskich (6, 1-7), choć najstarsze poświadczenie istnienia tego urzędu w Kościele pierwotnym znajdujemy u św. Pawła w Liście do Rzymian (16, 1-2) i związane jest ono z pełnieniem tej posługi przez kobietę o imieniu Feba, która była diakonisą Kościoła w Kenchrach.

Wczesne świadectwa Tradycji¹ zwracają uwagę na istnienie stałego diakonatu, a pełniona przez diakonów posługa liturgii, słowa i miłości powiązana była ściśle z urzędem biskupa. To biskup wyświęcał diakona do realizowania zleconej mu służby: „przy święceniu diakona niech wkłada rękę jeden tylko biskup, dlatego że on [diakon] nie jest święcony dla kapłaństwa, ale dla służenia biskupowi, żeby wypełniać to, co mu nakaże”². To diakon (diaconus episcopi) pełnił funkcję pośredniczącą pomiędzy ludem a biskupem i w jego imieniu z otrzymanych od wiernych darów udzielał potrzebującym.

W liście *Do Kościoła w Magnezji* św. Ignacy Antiocheński pisze, że dobry diakon „jest poddany swemu biskupowi jak łasce Bożej” (2, 1)³. Między nimi zachodziła tak ścisła więź, że ów Biskup-Męczennik nazywa ich „współsługami”⁴. Z kolei w *Constitutiones apostolorum* czytamy: „Biskupi i diakoni bądźcie jednomyślni i paście lud z miłością i zgodnie, albowiem wy – jedni i drudzy – powinniście być jednym ciałem, ojcem i synem, ponieważ jesteście wyobraże-

¹ Por. J. Colson, *Diakon i biskup w pierwszych trzech stuleciach Kościoła*, „Vox Patrum” 9(1989) z. 17, s. 587-603; oraz M. Marczewski, *Historia diakonatu stałego w Kościele pierwotnym*, „Novum” 1979, nr 4-5, s. 48-77.

² *Hipolita Rzymskiego Tradycja apostołska*, wstęp, przekład, komentarz H. Paprocki, „Studia Theologica Varsaviensia” 14(1976) nr 1, s. 145-169, tu s. 153n.

³ Tłum. pol.: *Ojcowie apostołscy*, przekł. i przypisy A. Świderkówna, wstęp i oprac. W. Myszor, Warszawa 1990, s. 73 (*Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. XLV).

⁴ *Do Kościoła w Filadelfii*, 4 (*Ojcowie apostołscy*, s. 85); *Do Kościoła w Efezie*, 2, 1 (*Ojcowie apostołscy*, s. 67); *Do Kościoła w Magnezji*, 2, 1 (*Ojcowie apostołscy*, s. 73).

niem Pana. Diakon niech wszystko odnosi do biskupa, jak Chrystus do Ojca; niech zarządza tym, czym może, a o reszcie niech rozstrzyga biskup. Niech więc diakon będzie biskupowi uchem, okiem, sercem i duszą, ponieważ jeśli wy dwaj jesteście jednomyślni, to dzięki waszej zgodzie także w Kościele panuje pokój”⁵.

Ów wyjątkowy związek diakona z biskupem, jego wyjątkowe miejsce we wczesnochrześcijańskiej typologii kościelnych urzędów: „wypełnianie dzieł miłosierdzia, sprawowanie świętych czynności, jak również wykonywanie posług duszpasterskich”, sprawiły, że zyskali oni znaczące miejsce w życiu ówczesnego Kościoła.

Jednakże już od czwartego wieku w Kościele zachodnim mamy do czynienia ze stopniowym zanikiem stałego diakonatu i zatracaniem funkcji pełnionych przez diakonów.

Papież Paweł VI w motu proprio *Ad pascendum* wskazuje na niektóre z przyczyn, a mianowicie „zakaz udzielania święceń z pominięciem kolejnych stopni” i brak powołań. Jak wiemy, nie są one jedyne⁶. Próba dania odpowiedzi na pytanie o przyczyny zaniku diakonatu stałego pod koniec pierwszego tysiąclecia wydaje się dość istotna, ponieważ może pomóc w wyjaśnieniu kryzysu tożsamości, który jest charakterystyczny dla urzędu i posługi diakona stałego wprowadzonej w Kościele rzymskokatolickim po Soborze Watykańskim II.

Pozostał zatem w Kościele nie tylko diakonat jako stopień przejściowy. Pozostał też problem diakonatu.

Do sprawy wznowienia posługi diakona stałego w Kościele rzymskokatolickim w wieku XVI wrócił Sobór Trydencki nie bez wpływu reformatorów, którzy w swych Kościołach przywrócili tę posługę⁷. Nie doszło jednak w Kościele łacińskim do wiążących rozstrzygnięć ze względu na „wystarczającą liczbę powołań kapłańskich”.

W Kościele prawosławnym, a także w większości Kościołów wschodnich katolickich diakonat przetrwał do czasów nam współczesnych⁸.

Dopiero w wieku XIX podjęto na nowo temat wznowienia posługi diakona stałego. Czynnikiem stymulującym podjęcie tego problemu tak dla katolików, jak

⁵ *Didascalia*, II 44, 1-4. Funk I 138 (tłum. pol. M. Wojcieszak).

⁶ *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, Warszawa 1968-83, t. V/2, s. 24-25; M. Marczewski, *O przyczynach zaniku diakonatu stałego w Kościele zachodnim*, „Vox Patrum” 7(1987), z. 12-13, s. 283-290.

⁷ Por. M. Marczewski, *Diakoniat*. III. *W Kościołach protestanckich*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, szp. 1248-1249 (bibliogr.). Diakoniat jako urząd powstał wówczas jedynie w Kościele reformowanym. W Kościele ewangelickim powstał dopiero w połowie XIX w.

⁸ Por. R. Clément, *Der Diakon in den orthodoxen und unierten Kirchen des Ostens in der Gegenwart*, w: *Diaconia in Christo, Über die Erneuerung des Diakonates*, red. von K. Rahner, H. Vorgrimler, Freiburg-Basel-Wien 1962, s. 178-189.

i ewangelików stanowiła kwestia społeczna. Tytułem przykładu wymieńmy tu osoby, które wówczas opowiedziały się za przywróceniem diakonatu stałego tak ze strony katolickiej: Franz X. B. von Baader, ks. Adrien Gréa, jak i protestanckiej: Johann Hinrich Wichern⁹, Theodor Fliedner. Wówczas jedynie protestanci wprowadzili w struktury Kościoła ewangelickiego stały męski (Wichern) i żeński (Fliedner) diakonat. Wiązało się to niewątpliwie nie tyle z wcześniejszym dostrzeżeniem problemu, ile z bardziej zdecydowanym wprowadzeniem przez ten właśnie Kościół jego diakonijnego wymiaru.

Wiek dwudziesty, „stulecie Kościoła” – jak to określił Y. Congar – okazał się dla idei wznowienia diakonatu niezwykle ważny. Otworzył bowiem możliwość jego wprowadzenia na mocy art. 29. Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*: „Na niższym szczeblu hierarchii stoją diakoni, na których nakłada się ręce «nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi». Umocnieni bowiem łaską sakramentalną, w posłudze liturgii, słowa i miłości służą Ludowi Bożemu w łączności z biskupem i jego kapłanami [...]. A ponieważ te obowiązki, nader konieczne dla życia Kościoła, z trudem tylko mogą być spełniane w wielu okolicach przy panującej dziś dyscyplinie Kościoła łacińskiego, można będzie w przyszłości przywrócić diakonat jako właściwy i trwały stopień hierarchiczny [...]. Za zgodą Biskupa Rzymskiego będzie można udzielać diakonatu takiego mężom dojrzałym, również żyjącym w stanie małżeńskim, a także zdatnym do tego młodzieńcom, dla których jednak obowiązek celibatu winien pozostać w mocy”.

NA DRODZE DO VATICANUM II

Z końcem XIX i początkiem XX wieku idea odnowy diakonatu stałego we Francji i w Niemczech związana była z uświadomieniem sobie konieczności odnowy Kościoła w duchu „diakonijno-misyjnym” ze względu na stan życia religijnego wiernych, jego uwarunkowań i kierunków przemian, które z krajów takich choćby jak Francja uczyniły kraj bardziej misyjny niż chrześcijański¹⁰. Niewątpliwie we wprowadzeniu diakonatu stałego (wówczas posługiwano się niepoprawnym z teologicznego punktu widzenia terminem „świecki diakonat”) widziano szansę nawiązania utraconej więzi Kościoła ze światem.

⁹ Por. M. Marczewski, *Johann Hinrich Wichern – odnowiciel Kościoła protestanckiego*, „Chrześcijanin w Świecie” 14(1982) nr 1, s. 54-59.

¹⁰ Dążenia te we Francji wiązać należy z księżmi: Naudet (1895) i Soulanges-Bodin (1897), a w Niemczech z ks. P. Metzgerem (1922) (R. Ziegert, *Der neue Diakoniat. Das freie Amt für eine missionarische Kirche – Bilanz einer französischen Bewegung 1959-1977*, Göttingen 1980, s. 27-34). Por. *Historia Kościoła*, t. 5, Warszawa 1985, s. 55-124.

W latach trzydziestych naszego stulecia w kręgach niemieckiego Caritasu rozwijano koncepcję posługi diakańskiej zorientowanej wokół charytatywnej aktywizacji parafii, a w czasie II wojny światowej idea wznowienia posługi diakona stałego rozważana była w obozie koncentracyjnym w Dachau¹¹, czego świadectwo dali jezuita O. Pies i ksiądz diecezjalny W. Schamoni. Publikacja artykułu ojca Piesa przyczyniła się do ponownego zainteresowania się tym zagadnieniem. Zaczynają pojawiać się artykuły, opracowania książkowe, a sam diakonat staje się przedmiotem referatów na sympozjach i konferencjach pastoralno-liturgicznych. Niewątpliwie ważnym głosem w tym czasie okazało się także wystąpienie papieża Piusa XII podczas II Światowego Kongresu Apostolstwa Świeckich w 1957 roku¹², które spowodowane było opracowaniem M.-D. Epagneula¹³. Ojciec Święty zwrócił w nim uwagę na niepoprawność używania terminu „świecki diakonat” oraz powiedział, że wznowienie tej posługi nie jest jeszcze dostatecznie w Kościele przygotowane: „Wiemy obecnie, że niektórzy myślą o wprowadzeniu urzędu diakona rozumianego jako urząd niezależny od kapłaństwa. Idea ta co najmniej nie jest dziś jeszcze dojrzała”¹⁴.

W 1951 roku Hannes Kramer założył pierwszy „krąg diakonacki” grupujący małżeństwa, których mężowie pragnęli w przyszłości pełnić posługę diakonów¹⁵. Kręgi te powstawały później w innych miastach Niemiec, a pod koniec trwania Soboru Watykańskiego II powstała taka grupa we Francji (Lyon) z inicjatywy R. Schallera¹⁶. Wspólnoty te za cel swej pracy postawiły studium nad problemem odnowy diakonatu, jego duchowością i przygotowaniem się do przyszłej pracy.

Nie sposób pominąć w tym opracowaniu osób, które już w pierwszych latach po II wojnie światowej swą działalnością naukowo-badawczą i publicystyczną przyczynili się do postawienia problemu odnowy diakonatu stałego

¹¹ O. Pies, *Block 26. Erfahrungen aus dem Priesterleben in Dachau*, „Stimmen der Zeit” 141(1947/1948) s. 10-28.

¹² *Allocutio ad eos qui interfuerunt Conventui alteri catholicorum ex universo orbe pro Laicorum Apostolatu Romae habita, die 5 Octobris anno 1957*, „Acta Apostolicae Sedis” 49(1957) s. 925.

¹³ *Du rôle des diacres dans l'Église d'aujourd'hui*, „Nouvelle revue théologique” 79(1957) s. 153-168.

¹⁴ Cyt. za: E. C o s t a, *O przywrócenie stałego urzędu diakona*, „Novum” 1979, nr 4-5, s. 157.

¹⁵ H. K r a m e r, *25. Jahre Diakonatskreis und Diakonatsbewegung*, „Diaconia XP” 12(1977) z. 1/2, s. 7. Cytat, w którym autor opisuje fakt powstania pierwszego kręgu, znajduje się w artykule M. Marczewskiego, *Odnowa diakonatu stałego w Kościele rzymskokatolickim*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 27(1980) z. 6, s. 89, przyp. 26.

¹⁶ H. B o u r g e o i s, R. S c h a l l e r, *Nouveau monde, nouveaux diacres*, Paris 1968, s. 7-23; Ziegert, dz. cyt., s. 66n.

w centrum zainteresowania Kościoła. Nasza uwaga kieruje się przede wszystkim ku autorowi pierwszej powojennej monografii poświęconej odnowie tego urzędu, którym był ks. Wilhelm Schamoni, podobnie jak O. Pies więzień obozu koncentracyjnego w Dachau. W swej pracy pt. *Familienväter als geweihte Diakone*¹⁷ ujmuje urząd (posługę) diakona jako pomocnika prezbitera w kierowaniu kościołami filialnymi, do których dostęp kapłana jest utrudniony, będącego pionierem przy zakładaniu nowych wspólnot parafialnych. Opowiada się także za wyświęcaniem katechistów na diakonów w krajach misyjnych.

Ze strony protestanckiej w tym samym czasie powstała monumentalna praca poświęcona diakonatowi¹⁸, która swym znaczeniem odpowiada opublikowanemu na początku obrad Soboru Watykańskiego II dziełu zbiorowemu pod redakcją K. Rahnera i H. Vorgrimlera¹⁹.

Nie ulega wątpliwości, że znaczące miejsce w szeregu autorów opowiadających się za przywróceniem zapoznanej w Kościele posługi przypada „promotorowi odnowy diakonatu” Józefowi Hornefowi (zm. 1971), dyrektorowi sądu krajowego w Fuldzie, który już w 1949 roku, a więc krótko po publikacji artykułu O. Piesa, jako jeden z pierwszych świeckich dopominał się „przywrócenia do życia diakonatu”.

DIAKONAT W DOKUMENTACH SOBORU I W PRAWODAWSTWIE POSOBOROWYM

Artykuł 29. Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* okazał się zasadniczy dla wprowadzenia diakonatu stałego w Kościele rzymskokatolickim. Oprócz tego podstawowego tekstu w dokumentach Vaticanum II znajdujemy jeszcze inne, które podkreślają potrzebę wprowadzenia tej posługi „tam, gdzie wyszła ze zwyczaju” (Dekret o Kościołach wschodnich katolickich *Orientalium Ecclesiarum*, art. 17.), i święcenia tych, „którzy spełniają prawdziwie służbę diakona” (Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, art. 16.) oraz wskazują na niego jako zajmującego się

¹⁷ Paderborn 1953 (Paderborn 1961). Praca ta ukazała się w tłumaczeniach na język angielski (*Married Men as Ordained Deacons*, London 1955) i francuski (*Ordonner diacres des pères de famille*, Paris 1961).

¹⁸ *Das diakonische Amt der Kirche*, red. von H. Krimm, Stuttgart 1953 (Stuttgart 1965). Profesor Herbert Krimm jest oprócz tego autorem podstawowego dla historii diakonatu i diakonii dzieła pt. *Quellen zur Geschichte der Diakonie* (t. 1-3, Stuttgart 1960-1963).

¹⁹ *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates*, Praca ta została ofiarowana Stefanowi Kardynałowi Wyszyńskiemu i Franciszkowi Kardynałowi Königowi.

„prawowicie posługą słowa” (Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei verbum*, art. 25.) i kierującego liturgią słowa „w miejscowościach, gdzie nie ma kapłana” (Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, art. 35.).

Przed podjęciem szczegółowej analizy soborowych wypowiedzi warto zwrócić uwagę na fakt, że tekst Konstytucji dogmatycznej o Kościele składa się z dwóch części. Pierwsza jest poświęcona teologii diakonatu, druga z kolei dotyczy już samego wprowadzenia posługi. W istocie, jedynie w tej Konstytucji znajdujemy treści poświęcone teologii i wprowadzeniu urzędu. Pozostałe dokumenty zajmują się jedynie wskazaniem praktycznymi.

W Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (art. 29.; por. art. 28. i 41.) zwrócono przede wszystkim uwagę na to, że wprowadzony na nowo urząd (posługa) nie jest stopniem na drodze do święceń prezbiteratu, ale – zgodnie ze starożytną nauką Kościoła – stanowi „właściwy i trwały stopień hierarchiczny”, a sam urząd diakona, podobnie jak prezbitera, stanowi ograniczone uczestnictwo w jednym urzędzie, którego pełnia przynależy biskupowi.

Godna podkreślenia jest uwaga H. Vorgrimlera, że zgodnie z wolą Soboru diakoni nie mogą być pod żadnym pozorem bezpośrednimi sługami biskupa czy proboszcza, lecz że „służą ludowi Bożemu w łączności z biskupem i jego kapłanami” oraz to, że na podstawie przedstawionego katalogu posług i uprawnień, które w historii „bardziej lub mniej” wiązano z posługą diakona, nie można wypracować jakiejś teologii diakonatu.

W artykule 17. Dekretu o Kościołach wschodnich katolickich *Orientalium Ecclesiarum* sformułowano życzenie, by tam, gdzie przestał istnieć diakonat stały, został na nowo wprowadzony. Jak wiadomo, co też słusznie podkreśla komentator tego dokumentu, diakonat jako stopień stały pozostał w wielu katolickich Kościołach wschodnich.

Niezwykle interesujące wydają się wskazania zawarte w art. 16. Dekretu o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, który w całości poświęcony jest kształceniu miejscowego kleru i wprowadzeniu diakonatu w krajach misyjnych. Mówi się w nim bowiem o jakiejś formie „anonimowego diakonatu”. Tekst wyraźnie sugeruje, że „urząd diakoński już faktycznie w Kościele istnieje; z Objawienia wiemy, że istnieje także sakrament diakonatu; dlaczego więc ci mężczyźni, którzy posługę diakona faktycznie sprawują, mieliby być tej łaski sakramentalnej pozbawieni, która faktycznie jako łaska sakramentalna jest obecna w Kościele?”.

Interesujący nas tekst art. 25. Konstytucji dogmatycznej o objawieniu Bożym *Dei verbum* znajduje się w rozdziale szóstym, który poświęcony jest roli i miejscu Pisma świętego w życiu Kościoła. Stąd też uwagi skierowane pod adresem diakona dotyczyć będą podkreślenia znaczenia prywatnego czytania Biblii tak dla medytacji, jak i głoszenia kazań. Napomnienie do czytania

i rozwoju życia duchowego opartego na lekturze Pisma świętego w sposób szczególny skierowane jest do przepowiadających słowo Boże, co jest zrozumiałe. Diakon został tu wymieniony obok kapłanów i katechistów jako ten, który zajmuje się „prawowicie posługą słowa”.

Ostatni z cytowanych fragmentów wyjęty jest z Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*. Artykuł 35. tego dokumentu poświęcony jest podkreśleniu roli słowa Bożego w Kościele. Chodzi w nim o zwrócenie większej uwagi i otoczenie większym szacunkiem słów Pisma świętego, między innymi poprzez wprowadzenie w wigilie świąt specjalnych nabożeństw słowa Bożego (por. KL, nr 51, 78, 92).

We wspólnotach parafialnych, gdzie nie ma kapłana, prowadzenie takich nabożeństw można zlecić diakonowi.

W przytoczonych wyżej tekstach, oprócz Konstytucji dogmatycznej o Kościele (nr 29), gdzie podkreślono sakramentalność i trwałość urzędu oraz wymieniono funkcje, jakie winien wypełniać diakon stały, oraz Dekretu o działalności misyjnej Kościoła (nr 16), gdzie zwrócono uwagę na istnienie tzw. anonimowego diakonatu, wszelkie inne wypowiedzi soborowe mają charakter marginalnych dopowiedzeń. Należałoby zatem oczekiwać publikacji dokumentów, które w sposób szczególny zajęłyby się tym nowo utworzonym, a przecież starożytnym urzędem (posługą).

Ponadto, jak łatwo zauważyć, cytowane dokumenty zawierają swoistą koncepcję urzędu (posługi) diakona stałego, a mianowicie pomocnika duszpasterskiego.

Znacząca rola w dziele odnowy diakonatu stałego, zarysowania szczególnej koncepcji tego urzędu i opracowania szczegółowych rozporządzeń dotyczących tak przygotowania się do pełnienia posługi, jak i jej wykonywania, przypadła papieżowi Pawłowi VI. Jest on bowiem autorem dwu motu proprio poświęconych tym właśnie zagadnieniom: *Sacrum diaconatus ordinem* z 18 VI 1967 i *Ad pascendum* z 15 VIII 1972.

Dla dopełnienia informacji należy wskazać jeszcze na motu proprio Pawła VI *Ministeria quaedam* z 15 VIII 1972, które poświęcone było rozporządzeniom dotyczącym tonsury, niższych święceń i subdiakonatu, oraz konstytucję apostolską *Pontificalis Romani recognitio* z 17 VI 1968, w której papież zatwierdził nowy obrzęd święceń diakonatu, prezbiteratu i biskupstwa, określając równocześnie materię i formę tych święceń.

Sacrum diaconatus ordinem stworzyło podstawy umożliwiające realizację stałego diakonatu, to znaczy pozwoliło ordynariuszom rozpocząć proces kształcenia zainteresowanych tą posługą świeckich, a także tworzyć kręgi diakonackie i kolegia, w których mogliby oni zdobywać odpowiednie wykształcenie.

Normy prawne zawarte w *Ad pascendum* prawie w całości zostały przejęte przez *Kodeks prawa kanonicznego* Jana Pawła II z 1983 roku.

W tym opracowaniu pominiemy przedstawienie diakonatu stałego w kontekście rozporządzeń prawnych, a to z tej racji, że wymaga to osobnego opracowania²⁰.

Obecnie w świecie, trzydzieści lat od zakończenia Soboru Watykańskiego II, swą posługę pełni w 111 krajach 20 948 stałych diakonów, w tym 456 ze wspólnot zakonnych i bractw.

TEOLOGICZNA REFLEKSJA NAD URZĘDEM I POSŁUGĄ DIAKONA STAŁEGO

Nie bez przyczyny zwróciłem wcześniej uwagę na fakt wprowadzenia diakonatu stałego w naszym stuleciu, które nazwano „stuleciem Kościoła”. Z historii diakonatu wiemy bowiem, że myśl wznowienia tego urzędu nie była obca Ojcom Soboru Trydenckiego, ale jak pamiętamy – nie podjęto wiążących rozstrzygnięć ze względu na wystarczającą liczbę powołań. Był to Sobór, który w starciu z reformacją „nie podjął zagadnień eklesjologicznych”. Tymczasem tak tekst *Dziejów apostoelskich* świadczący o ustanowieniu pierwszych diakonów, jak art. 29. Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* wymownie podkreślają prawdę o współzależności obrazu Kościoła z diakonatem. Na tę prawdę w kontekście *Dziejów apostoelskich* zwrócił wcześniej uwagę ks. Cz. S. Bartnik. Jego zdaniem tekst Łukaszowy świadczy o tym, że „diakonia eklesjalna, przenikająca cały Kościół Chrystusowy, znalazła swoje prakseologiczne ucieleśnienie w specjalnym urzędzie diakona”²¹.

W istocie. Jeśli bowiem zwrócimy uwagę na przyczyny, które spowodowały przywrócenie po prawie tysiącu lat diakonatu stałego w Kościele rzymskokatolickim, to możemy zauważyć, że w dokumentach soborowych nie znajdziemy na przykład potwierdzenia tego, że wprowadzono ten urząd (posługę) ze względu na malejącą liczbę powołań kapłańskich, choć niektórzy chcieliby to widzieć w podstawowym dla diakonatu stałego art. 29. Konstytucji dogmatycznej o Kościele, gdzie czytamy: „Na niższym szczeblu hierarchii stoją diakoni, na których nakłada się ręce «nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi». Umocnieni bowiem łaską sakramentalną, w posłudze liturgii, słowa i miłości służą Ludowi Bożemu w łączności z biskupem i jego kapłanami [...]. A ponieważ te obowiązki, nader konieczne dla życia Kościoła, z trudem tylko mogą być spełniane w wielu okolicach przy panującej dziś dyscyplinie Kościoła łacińskiego, można będzie w przyszłości przywrócić diakonat jako właściwy i trwały stopień hierarchiczny”.

²⁰ Por. M. Marczeński, *Diakonat stały w dokumentach Soboru Watykańskiego II i posoborowego prawodawstwa Kościoła powszechnego*, „Roczniki Teologiczne” 40(1993) z. 6, s. 135-148.

²¹ Cz. S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 228.

Zauważmy bowiem, że w Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła (nr 16) zwraca się uwagę, że „tam, gdzie Konferencje Biskupów uznają to za słuszne, należy wznowić diakonat jako trwały stan życia według norm Konstytucji o Kościele. Wypada bowiem, żeby mężowie, którzy spełniają prawdziwie służbę diakona [...], byli umacniani przez obrzęd włożenia rąk [...], aby przez sakramentalną łaskę diakonatu mogli skuteczniej wykonywać swoją służbę”. Mamy więc do czynienia z zupełnie odmienną argumentacją, co wydaje się potwierdzać nasze przekonanie, że należy zwrócić uwagę na inne niż pragmatyczne (jak tego przykład mamy w KK, nr 29) czy quasi-teologiczne, choć uzasadnione racje (jak tego przykład mamy w DM, nr 16).

Z kolei w Dekrecie o Kościołach wschodnich katolickich *Orientalium Ecclesiarum* wyrażone jest życzenie, by wprowadzeniem diakonatu stałego powrócić do starożytnego zwyczaju (art. 17.). Mamy więc tu do czynienia ze zwróceniem uwagi na Tradycję.

Musimy zatem zwrócić się ku eklezjologii, by uniknąć chronicznego kryzysu tożsamości diakonatu lub wprowadzania niepotrzebnego elementu rywalizacji pomiędzy apostołatem świeckich a diakonatem. Potrzebne jest dokonanie wnikliwej refleksji nad wypracowanym przez Sobór Watykański II ujęciem (obrazem) Kościoła, by zająć odpowiednie stanowisko wobec wielu koncepcji modelu i wynikającej zeń posługi diakona stałego²², czy wręcz racji istnienia tego wprowadzonego na nowo urzędu (posługi).

Owocem Vaticanum II jest wypracowanie nauki o Kościele jako wspólnocie charyzmatów i służb, w której właściwą więzią jest *communio*. Sobór sformułował tezę, że Chrystus swoją zbawczą misję zleconą przez Ojca przekazał całemu Kościołowi jako wspólnocie ludu Bożego (por. DA, nr 2; KK, nr 32), w której każdy ma swoje określone zadanie do spełnienia w służbie całości (KK, nr 4) na miarę otrzymanego charyzmatu (KK, nr 12).

Nauka Soboru o całym Kościele jako podmiocie posłannictwa apostołskiego znalazła swój wyraz w pouczeniu o wspólnym kapłaństwie (KK, nr 10, 31, 34; DK, nr 2), które wraz z nauką o charyzmatkach „rzutuje na soborowe ujęcie natury i roli urzędu hierarchicznego w Kościele”. Ma ono charakter pneumatologiczny, co znaczy, że urząd „widziany jest nie tyle w prawniczym aspekcie władzy [...], co w jedności posłannictwa całego Kościoła w Duchu Świętym, w skierowaniu ku wspólnocie i podporządkowaniu jej jako służby, w wyprowadzeniu nie tyle z jurysdykcji, co z sakramentu i ze święceń”²³.

²² Zob. M. Marczeński, *W poszukiwaniu «modelu posługi» diakona stałego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 29(1982) z. 6, s. 91-107.

²³ F. Błachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 2: *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Lublin 1971, s. 266n. Karol Wojtyła tak to formułuje: „*Communio* więc jako więź właściwa wspólnocie Ludu Bożego w Kościele wyraża się w takim «rozróżnieniu», które «niesie

Centralnym więc pojęciem w nauce Soboru o urzędzie jest „diakonia” (KK, nr 8), a „ostatecznym i najgłębszym uzasadnieniem służebnego charakteru urzędu kościelnego jest służebny charakter całego Kościoła, przysługujący mu z istoty dzięki jego zjednoczeniu z Chrystusem-Sługą”²⁴ (por. KK, nr 5, 18-29, 34; KDK, nr 1, 3; DA, nr 2; DM, nr 16).

Dlatego też w dokumentach soborowych urząd biskupi „jest prawdziwą służbą, wymownie nazwaną w Piśmie świętym «d i a k o n i ą», czyli posługiwaniem” (KK, nr 24), a prezbiterzy „przez święcenia i misję otrzymywaną od biskupów zostają wyniesieni do służenia Chrystusowi” (DK, nr 1). Na diakonów z kolei „nakłada się ręce «nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi»”. Oni też umocnieni „łaską sakramentalną [...] służą Ludowi Bożemu w łączności z biskupem i jego kapłanami” (KK, nr 29).

W świetle tego, co dotychczas powiedzieliśmy, bardziej zrozumiałe stają się słowa Pawła VI, w których diakona stałego nazwał „rzecznikiem potrzeb i życzeń chrześcijańskich wspólnot”, „przypomnieniem służby, czyli «diakonii» Kościoła w chrześcijańskich wspólnotach lokalnych, znakiem lub sakramentem samego Chrystusa Pana, który «nie przyszedł, aby Mu służono, lecz aby służyć»”²⁵, a także słowa Jana Pawła II, który w przywróceniu posługi i obecności diakonów stałych widzi wyraz „wielkiego i widzialnego znaku działania Ducha Świętego”, a specyficzny wymiar służby traktuje jako „«usakramentalnioną» posługę Kościoła”, która nie jest „jedynie służbą wśród innych”, lecz „«twórczą siłą» w diakonii Kościoła”. Diakoni są w jego przekonaniu „podobni do Chrystusa” i są „żyjącymi znakami posługiwania Jego Kościoła”²⁶.

Zanim więc spróbujemy dokonać określenia diakonatu stałego i wskazać na jego miejsce i rolę w Kościele współczesnym, a także znaczenie dla Kościoła w Polsce, warto zwrócić uwagę na teologiczną refleksję nad tym urzędem

z sobą łączność», w ślad za czym idzie owo «świadczenie jedności przedziwnej w Ciele Chrystusa», jakie pasterze i wierni dają «w różnorodności». Co więcej, hierarchiczny ustrój Kościoła [...] zakłada «prawdziwą równość» wszystkich członków Ludu Bożego” (Karol Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988, s. 122) i dlatego powie wprost: „Porządek łaski jest bardziej podstawowy dla ustroju samego Ludu Bożego od porządku władzy, na której opiera się hierarchiczny ustrój Kościoła” (dz. cyt., s. 123).

²⁴ Blachnicki, dz. cyt., s. 268.

²⁵ Paweł VI, *Ad pascendum*, w: *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, t. V/2, Warszawa 1968-1983, s. 25n.

²⁶ Jan Paweł II, *Istota diakonatu. Study o tajemnic Chrystusa i study swoich braci i sióstr*, w: *Diakon stały w Kościele współczesnym*, red. M. Marczewski, Suwałki 1991, s. 15, 17. Por. także wypowiedzi Jana Pawła II na temat diakonatu podczas audiecji generalnych: *Diakonat w służebnej i hierarchicznej komunii Kościoła*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 15(1994) nr 1, s. 37-39; *Funkcje diakona w postudze duszpasterskiej*, tamże, s. 39n.; *Zarys duchowości diakona*, tamże, s. 41n.

(posługą), której dokonali teologowie i praktycy. Myślmy tu przede wszystkim o teologach tej miary, co K. Rahner²⁷ i Y. Congar²⁸, a także praktykach odnowy diakonatu stałego we Włoszech: A. Altanie²⁹ oraz w Niemczech: H. Kramerze³⁰.

Karl Rahner problem diakonatu stałego ujmuje w kontekście nowej teologii urzędowego kapłaństwa, która swe impulsy zyskała ze strony biblijnej teologii urzędu oraz nowej, wewnątrzkościelnej i społecznej sytuacji, w której znalazło się obecnie urzędowe kapłaństwo.

Zwraca on uwagę na istnienie w Kościele wspólnej wszystkim wiernym diakonii, do której zobowiązany jest każdy chrześcijanin wobec współbrata i każdego bliźniego. Oprócz tej wspólnej diakonii istnieje szczególna diakonia urzędu, to znaczy, że każdy urząd kościelny z jednej strony charakteryzuje się pełnomocnictwem, zobowiązaniem i uzdolnieniem do służby, z drugiej zaś – w zorganizowanej instytucjonalnie społeczności, jaką stanowi Kościół, istnieje potrzeba szczególnego urzędu, który miałby udział w tej powszechnej diakonii poprzez realizowanie określonych funkcji, które wynikałyby z nadanych prerogatyw.

Tak rozumiany diakonat – ujmując rzecz od strony negatywnej – nie powinien mieć związku z funkcją kierowania, która z natury przynależy biskupowi i prezbiterowi³¹, ani stać się okazją przeniesienia na diakona obowiązku wspólnej całemu Kościołowi diakonii, która jest charakterystyczna dla posługi świeckich, prezbiterów i biskupów. Nie powinno się też z przekazanych diakonowi uprawnień kultycznych określać istoty tego urzędu (posługi).

Ujmując zagadnienie od strony pozytywnej, Rahner stwierdza, że zadaniem urzędu kościelnego jest budowanie Kościoła, parafii w sytuacji, gdy mamy do czynienia z postępującą dezintegracją społeczeństwa i niepewnością w zajmowaniu określonej pozycji i roli w społeczeństwie. Zadanie integrowania „zarówno w społeczność świecką, jak i parafialną” wymaga określonych

²⁷ K. Rahner, *Die Theologie der Erneuerung des Diakonates*, w: *Diaconia in Christo*, s. 285-324; tenże, *Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über den Diakonot*, w: tenże, *Schriften*, t. 9, s. 395-414. Por. A. Winter, *Das komplementäre Amt*, „Internationale kirchliche Zeitschrift” 7(1978) z. 3, s. 269-281.

²⁸ *Die Stellung des Diakonats in einer Theologie der Ämter*, w: *Autorität der Freiheit*, t. 1-3, München 1967; t. 2, s. 209-216; tenże, *Diakonia w duchu Soboru Watykańskiego II*, „Novum” 1979, nr 4-5, s. 78-84.

²⁹ *Il rinnovamento della vita ecclesiale e il diaconato*, Brescia 1973; tenże, *Przywrócenie diakonatu i jego współczesny rozwój*, w: *Diakon stały w Kościele współczesnym*, s. 23-51.

³⁰ *Nowy typ diakona*, w: *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1968, s. 110-120; tenże, *Diakonot stały a odnowa diakonii*, „Novum” 1979, nr 4-5, s. 128-145.

³¹ Jak wiemy, *Kodeks prawa kanonicznego* z 1983 r. przewiduje możliwość kierowania parafią przez diakona, ale zgodnie z kan. 517, § 2 biskup „powinien ustanowić jakiegoś kapłana, który by posiadając władzę i uprawnienia proboszczowskie, kierował działalnością pasterską”.

predyspozycji osobowościowych i fachowych. W tym też sensie mogłyby być one zadaniami związanymi z urzędem (posługą) diakona stałego.

Również Yves Congar rację wznowienia posługi sytuuje w kontekście teologii urzędów i posług w Kościele, wskazując na „rodzaj podwójnej polaryzacji, który wydaje się być prawem egzystencji Ludu Bożego”, a polega na tym, że wspólne całemu ludowi Bożemu powołanie do służby zyskuje swe sakramentalne potwierdzenie w urzędzie diakona, który z ustanowienia Chrystusa i apostołów jest przekazywany w sposób sakramentalny. Podobnie jak wspólne całemu ludowi kapłaństwo zyskuje swe sakramentalne potwierdzenie w święceniach prezbiteratu.

Alberto Altana zwraca uwagę na „istotę charyzmatu diakońskiego i jego wkładu w odnowę Kościoła”, którym jest diakonia. To właśnie – jego zdaniem – sprawiło, że urząd diakona jest rozumiany jako znak i przypomnienie diakonii Kościoła.

Nie ulega kwestii, że refleksja teologów i praktyków odnowy diakonatu stałego w Kościele rzymskokatolickim po Soborze Watykańskim II pozwala na stwierdzenie, że racją wprowadzenia tego urzędu (posługi) było uświadomienie sobie przez Kościół, że jedynie wówczas zrealizuje swe posłannictwo, gdy stanie się służebny, choć można było spotkać się z zastrzeżeniami wobec tych, którzy wiązali posługę diakona z diakonią i uważali, że mogłoby to doprowadzić do zbyt jednostronnego podkreślenia urzędu (posługi) diakona jako służebnego w Kościele.

Wydaje się, że dziś możemy przyjąć ten opis urzędu diakońskiego i pełnionej przez niego posługi, jaki przedstawił nam papież Paweł VI w motu proprio *Ad pascendum*: diakon stały jest znakiem Jezusa Chrystusa, który „nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mt 20, 28). We wspólnocie parafialnej jest rzecznikiem jej potrzeb i życzeń oraz animatorem służby, czyli diakonii Kościoła.

Na koniec tej części należałoby wskazać na posługi, które winien spełniać diakon stały. W jakiejś części odpowiedzieliśmy na to pytanie wskazując na racje uzasadniające wprowadzenie tej posługi w życie Kościoła współczesnego. Szczegółowo zostały one wymienione w motu proprio Pawła VI *Sacrum diaconatus ordinem*, które w wymienionym tam porządku przypominamy: „1) asystowanie biskupowi i kapłanowi w czasie funkcji liturgicznych we wszystkim, co mu przyznają różne księgi liturgiczne święceń; 2) udzielanie chrztu uroczystym obrzędem oraz uzupełnienie opuszczonych ceremonii w odniesieniu do ochrzczonego dziecka lub dorosłego; 3) przechowywanie Eucharystii, udzielanie sobie i innym, zanoszenie Jej jako Wiatyku umierającym oraz udzielanie ludowi eucharystycznego błogosławieństwa świętą puszką; 4) tam, gdzie nie ma kapłana, asystowanie i błogosławienie małżeństw imieniem Kościoła na podstawie delegacji Biskupa lub proboszcza [...]; 5) udzielanie sakramentaliów, przewodniczenie obrzędom pogrzebu i pochowania; 6) czytanie

wiernym Pisma św. oraz nauczanie i zachęcanie ludu; 7) przewodniczenie w kulcie religijnym i nabożeństwach błagalnych, gdy nie ma kapłana; 8) kierowanie nabożeństwem słowa Bożego zwłaszcza tam, gdzie nie ma kapłana; 9) zajmowanie się w imieniu Hierarchii dziełami miłosierdzia i administracją oraz akcją społecznej pomocy; 10) kierowanie prawnie w imieniu proboszcza i biskupa oddalonymi społecznościami chrześcijan; 11) popieranie i wspomaganie apostolskiej działalności świeckich” (art. 22.).

Nie bez znaczenia okazuje się także wskazanie na te formy posługi, które są związane z nowymi zapotrzebowaniami oddziaływania duszpasterskiego³²:

- 1) Współpraca w teamie złożonym z osób świeckich, kapłanów i fachowców w celu przekształcenia w braterskie wspólnoty szybko rozrastających się parafii na obrzeżach miast, osiedli przemysłowo-handlowych, osiedli nędzy;
- 2) Współpraca w zespole parafialnym dużych parafii miejskich. Zadanie diakona sprowadzałoby się do ponoszenia odpowiedzialności za rozwijanie ducha braterstwa pomiędzy parafianami;
- 3) Praca w strukturach ponadparafialnych w ramach grupy wykwalifikowanych specjalistów (np. duszpasterstwo młodzieży, praca socjalno-diakońska, katecheza, katechumenat dorosłych, kształcenie pomocników, pomoc socjalna);
- 4) Praca w związku parafii wiejskich pod przewodnictwem proboszcza, przy współudziale wikariuszy, emerytowanych kapłanów, diakonów, katechetów, pomocników parafialnych, pomocnic duszpasterskich i nauczycieli. Diakon byłby odpowiedzialny za sprawy socjalne, charytatywne i zagadnienia dotyczące planowania pracy;
- 5) Praca w szpitalach, więzieniach, domach starców i domach dziecka, w domach dla upośledzonych i potrzebujących opieki – byłby odpowiedzialny za socjalną, duchową i religijną diakonię;
- 6) W działaniach ekumenicznych, gdzie mamy do czynienia z konfliktami na tle socjalno-religijnym;
- 7) Praca w zakładach przemysłowych, gdzie chodzi o opiekę nad najemnymi pracownikami z zagranicy, kompetentne rozwiązywanie spraw socjalnych i udzielanie pomocy;
- 8) Praca w strukturach diecezjalnych, ponaddiecezjalnych, narodowych lub międzynarodowych – wszędzie tam, gdzie chodzi o opiekę socjalną i charytatywną, kształcenie diakonów; jako diakon w krajach Trzeciego Świata lub ekspert zagadnień pastoralnych.

Przedstawione działy posługiwania diakońskiego mogą być realizowane przez diakonów stałych, którzy będą angażowani etatowo, a więc jako kościelni pracownicy etatowi lub diakoni wykonujący zawód świecki, na ile pozwolą im obowiązki małżeńskie, rodzinne i zawodowe.

³² H. Kramer, *Der Diakon im Spannungsfeld von Liturgie und Diakonie*, w: *Solidarität+Spiritualität=Diakonie*, red. von H. Ch. von Hase, A. Heuer, P. Philippi, Stuttgart 1971, s. 251-253.

DIAKONAT STAŁY W POLSCE

Na koniec zwróćmy uwagę na możliwość reaktywowania diakonatu stałego w naszym kraju. Tej sprawie został poświęcony ostatnio specjalny artykuł³³, który między innymi stanowił próbę odpowiedzi na artykuł ks. abpa Mariana Rechowicza, wówczas rektora KUL, który po raz pierwszy podejmował zagadnienie odnowy diakonatu stałego w Kościele polskim³⁴.

Interesujące, że w tym opracowaniu ks. abp Rechowicz sprzeciwił się reaktywowaniu tej posługi spełnianej przez mężczyzn, natomiast pozytywnie wypowiedział się za przywróceniem posługi diakonis (miałyby ją spełniać członkinie zakonów lub instytutów świeckich).

Opowiadając się przeciw wznowieniu diakonatu stałego mężczyzn, wskazał na następujące racje, które uzasadniały przyjęte stanowisko: historyczne, wystarczająca liczba powołań, problemy finansowe związane z utrzymaniem diakona i jego rodziny, reakcja psychologiczna wiernych, niebezpieczeństwo i ryzyko apostazji. Jak łatwo zauważyć, przedstawione argumenty wskazują na swoisty praktycyzm, który charakteryzuje stwierdzenie, że nie potrzebujemy diakonów stałych, bo posiadamy wystarczającą (dużą) liczbę powołań kapłańskich. Tak więc decydująca okazuje się liczba kapłanów, a nie tajemnica Kościoła. Tym samym pytanie o diakonat stały przestaje być sprawą uobecniania pełnego obrazu Kościoła polskiego, a pozostaje sprawą wykonywania określonych zadań w parafii czy diecezji.

Z inicjatywy Stowarzyszenia „Gaudium et Spes” powstał w Suwałkach Ośrodek Badań nad Diakonatem Stałym, który istnieje do dnia dzisiejszego. Jedną z jego inicjatyw stanowi publikacja pracy zbiorowej pt. *Diakon stały w Kościele współczesnym* (Suwałki 1990), która jest owocem spotkania diakonów stałych i osób zajmujących się diakonatem stałym (Suwałki, 3-5 VII 1990 r.)³⁵.

³³ M. Marczewski, *O eklezjologiczny i praktyczny wymiar posługi diakona stałego w Polsce*, „Homo Dei” 63(1994) nr 2, s. 46-54. Artykuł ten wcześniej był zaprezentowany jako referat podczas obchodów 25-lecia diakonatu stałego w Niemczech (Bergisch-Gladbach, 19-22 I 1993 r.): *Zur Situation des Ständigen Diakonates in Polen*, „Dokumentation 10. Jahrestagung 1993”, Arbeitsgemeinschaft Ständiger Diakonate in der Bundesrepublik Deutschland, [Holzkirchen] 1993, s. 70-76. Por. M. Marczewski, *E possibile introdurre il diaconato permanente in Polonia? „Il diaconato in Italia”* 1990, nr 78, s. 81-85.

³⁴ M. Rechowicz, *Das Problem des Diakonates im Hinblick auf die Situation und den Bedarf der Kirche in Polen*, w: *Diaconia in Christo*, s. 435-447.

³⁵ Działalność na polu wprowadzenia diakonatu stałego w centrum zainteresowania Kościoła polskiego wiąże się m. in. z publicystyczną aktywnością świeckiego teologa Marka Marczewskiego, który jest autorem wielu publikacji i opracowań, spośród których – oprócz wspomnianych powyżej – należy wymienić redagowany przez niego numer „Novum” (1979, nr 4-5) poświęcony diakonatowi współczesnemu i specjalny zeszyt „Vox Patrum” (9(1989) z. 17) zajmujący się problematyką diakonatu w Kościele starożytnym. Był on także uczestnikiem wielu międzynarodowych konferencji poświęconych diakonatowi stałemu.

Interesujące, że w dość obojętnym wobec problemu wznowienia tej posługi Kościele polskim powstało wiele prac magisterskich i doktorskich, a ogólna liczba jednostek bibliograficznych dotyczących diakonatu dobiega dwustu.

Z pewnością w dyskusji nad potrzebą wprowadzenia diakonatu stałego w Kościele polskim trzeba wprowadzić racje praktyczne, ale w sensie praktycznych rozwiązań sposobu realizacji posługi diakona stałego, a więc próby dania odpowiedzi na pytanie: czy w Kościele polskim w obecnej sytuacji ekonomicznej jest miejsce dla diakonów realizujących swą posługę „zawodowo”, czy też tylko dla diakonów stałych wykonujących zawód świecki i zaangażowanych w posługę na tyle, na ile pozwoli spełnienie obowiązków małżeńskich, rodzinnych i zawodowych? Chodzi bowiem o sprawę dużej wagi, a mianowicie o budowanie Kościoła w duchu Soboru Watykańskiego II, o realizację zarysowanej w dokumentach eklezjologii, gdzie cały Kościół ukazuje się nam jako „podmiot apostolskiej sukcesji i posłannictwa Chrystusa”, o Kościół, który odnalazł siebie w obrazie wspólnoty służb i charyzmatów, jako sługa realizujący swą diakonię wobec potrzeb świata.

Sobór, a po nim posoborowa refleksja nad Kościołem przyjęły określenie wspólnoty ludu Bożego jako sakramentu (por. KK, nr 1), a potem diakonatu jako sakramentu „samego Chrystusa Pana” lub Ducha Świętego. Jednocześnie Sobór (por. KDK, nr 3), a po nim posoborowa teologia pastoralna wskazały na jego diakonijny lub karytatywny wymiar.

W tak rozumianym Kościele diakon stały jest „sługą tajemnic Chrystusa i w jednym i tym samym czasie sługą braci i sióstr”, jego posługa jest „«usakramentalnioną» posługą Kościoła”, a on sam „żyjącym znakiem posługiwania Chrystusowego Kościoła”³⁶.

³⁶ Jan Paweł II, *Istota diakonatu. Słudzy tajemnic Chrystusa i słudzy swoich braci i sióstr*, s. 16n.

Ks. Tomasz WĘCŁAWSKI

ZAPRAWDĘ, TY JESTEŚ BOGIEM UKRYTYM*

Pojęcie Bożej nie-dostępności jest dopuszczalne i może być zrozumiałe jedynie jako inne imię czy też drugie oblicze pojęcia bezpośredniości bliskości Boga wyprzedzającej nasze pragnienia, nasze pytania i naszą wiedzę o Nim.

„Vere tu es Deus absconditus”. Takie właśnie sformułowanie tematu mi zaproponowano. Jednakże kiedy w myśli lub głośno wypowiem te słowa, natychmiast coś we mnie dopowiada: „Deus Israel salvator” (Iz 45, 15). Nie jest to jedynie wyuczony odruch, na przykład skutek znajomości łacińskiej liturgii godzin. Dopiero bowiem z tym dodatkiem o „Bogu Izraela – Zbawcy” słowo o „Bogu ukrytym” jest istotnie pełne. Sądzę, że także dzieje teologicznego i filozoficznego pytania o Boga ukrytego potwierdzają słuszność takiego przekonania. Chciałbym zatem rozważyć tu tak właśnie uzupełnione słowo o Bogu ukrytym.

Rozważanie to będzie się składało z dwu części. W części pierwszej, dość obszernej, przedstawię zwięzły komentarz do wypowiedzi Marcina Lutra nawiązującej do Sokratesa i (idąc za tym tekstem oraz za pewnym jego współczesnym komentatorem) spróbuję pokazać konieczność i kierunek możliwej korekty najczęściej spotykanego rozumienia prawdy o Bogu ukrytym. W części drugiej natomiast w nawiązaniu do słowa o „Bogu Izraela – Zbawcy” zwrócę uwagę na konsekwencje takiej teoretycznej korekty.

„QUAE SUPRA NOS, NIHIL AD NOS”

Zacznijmy zatem od wypowiedzi Lutra, które chciałbym teraz podjąć i skomentować. W jednym z jego najważniejszych pism teologicznych, mianowicie w *De servo arbitrio* (1525 r.), polemicznym wobec opublikowanych wcześniej poglądów Erazma z Rotterdamu (*De libero arbitrio Diatribé sive collatio*, 1524 r.), znajdujemy następujące słowa: „Quatenus igitur Deus sese abscondit et ignorari a nobis vult, nihil ad nos. Hic enim vere valet illud: Quae supra nos, nihil ad nos”. „Na ile zatem Bóg się ukrywa i nie chce być przez nas

* Wykład wygłoszony w ramach Konwersatorium Myśli Jana Pawła II 19 XI 1996 r.

poznany, niczym [jest] dla nas. Tu bowiem prawdziwie: Co ponad nami, a niczym dla nas”¹.

Pomijam kontekst, bo nie jest on dla naszych celów konieczny. Luter sam zapewne rozumiał tę wypowiedź w duchu powszechnie przyjmowanej teologicznej oczywistości. Oczywisty wydaje się bowiem – przecież nie tylko jemu – zarówno sam fakt ukrycia, tajemnicy i tajemniczości Boga, jak też fakt ludzkiej niezdolności do przeniknięcia tej tajemnicy o własnych siłach. Jednakże w słowie o tym, „co ponad nami, a niczym dla nas” być może wbrew, czy raczej mimo woli autora – dochodzi do głosu także pewna inna możliwość, bynajmniej nie od razu i nie dla wszystkich oczywista. Mam wrażenie, że kiedy już sobie z niej zdamy sprawę, bardzo trudno jest wrócić do poprzedniej akceptacji oczywistej niepoznawalności i ukrycia Boga. Na możliwość tę wskazuje w nawiązaniu do słów Lutera Eberhard Jüngel. Oto charakterystyczny fragment jego wywodu:

„Janowe utożsamienie Logosu z Bogiem samym (J 1, 1) oznacza, że Bóg w Słowie bezwarunkowo ujawnia to, co najbardziej własne i wewnętrzne. Zwraca się On na zewnątrz, nie zatrzymując z siebie samego niczego. Powierza się całkowicie Słowu, które wypowiada. W tym sensie prawdą jest, «że Bóg sam przychodzi w samym tylko Słowie». Jeśli Bóg daje udział w sobie przez swoje Słowo, to owo danie udziału jest zarazem wydarzeniem się Bożego istnienia. Wyraźne rozpoznawanie tego dania udziału, myślenie tego, czym jest wiara, implikuje zatem możliwość pomyślenia Boga, jakim jest On sam w sobie. Należy do prawdziwości wiary [i to, by] pomyśleć Boga w oparciu o jego samoudzielanie się, takim, jakim On jest. Każde ograniczające zastrzeżenie, które można by wobec tego [zadania wiary] zgłosić, popychałoby ją w stronę zabobonu. Hegel utrafił w sedno rzeczy: «Kto powiada, że Bóg jest niepoznawalny, ten powiada, że jest On zazdrosny; [ktoś taki] nie traktuje [zatem] poważnie swojej wiary w Boga, choćby nie wiem ile o Nim mówił». Wprawdzie może istnieć – to zastrzeżenie wydaje się uprawnione – coś takiego jak opus Dei absconditum. Deus absconditus w sensie zasadniczej niepoznawalności Boga nie istnieje, skoro Bóg jest tym, który Przemawia”².

Wypowiedź tę warto uzupełnić stawianym przez Jüngela na innym miejscu prowokacyjnym pytaniem: „Czy Feuerbach nie ma racji, kiedy obawia się, że teologom chodzi ostatecznie bardziej o to, co nazywa się potentia Dei absoluta i Deus absconditus, niż o tę prawdę, że Bóg jest miłością?”³

Sens obu tych uwag wydaje się sam w sobie zupełnie jasny. Niemniej jednak mam wrażenie, że jest rzeczą potrzebną dodanie do nich nieco bardziej

¹ M. Luther, *De servo arbitrio*, WA 18, 605, 5n.

² E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1982, s. 238.

³ Tamże, s. 432.

rozbudowanego komentarza teoretycznego – i to właśnie zamierzam teraz uczynić. Chciałbym, żeby to był zarazem (przynajmniej pośredni) komentarz do kilku słów zapisanych we wprowadzeniu do tego cyklu wykładów i podjęcie zaproszenia inspirującej te słowa myśli Jana Pawła II: „Człowiek poznaje świat, uświadamia sobie w tym kontekście, kim jest on sam, swą niezwykłość – zarazem nie dostrzegając, dzięki komu jest. Nie zna siebie i zna siebie na tyle, by nie umieć nie pytać o siebie. Jest sobie zagadką, tajemnicą. Jak zdjąć zasłonę niewiedzy o sobie opartej na... wiedzy o sobie? [...] Odtąd cała rzeczywistość jest dla niego nieustającym wyzwaniem: aby ją poznać i aby poznać tego, który wciąż pozostaje nieznan, lecz jest”.

KOMENTARZ TEORETYCZNY: ŚWIAT CZŁOWIEKA (ŚWIAT-JAKO-MOWA) I POZNANIE BOGA

1. FORMUŁA BEZPOŚREDNIEJ BLISKOŚCI BOGA

Rozpocznijmy nawiązaniem do przekonania pojawiającego się w zupełnie innym kontekście teologicznym i kulturowym: do palamickiej idei rzeczywistej różnicy w samym Bogu między Jego nieosiągalną (dla nas) istotą a Jego bezpośrednim działaniem w ludzkim świecie przez „nie stworzone energie”⁴. Idea ta wydaje się bowiem dokładnym przeciwieństwem tego, co właśnie usłyszeliśmy od Jüngela. Sądzę jednak, że palamicka idea różnicy, nieznacznie zinterpretowana, pomoże nam postawić, nieco inaczej, niż to zazwyczaj czynimy, pytanie o ukrycie i poznawalność Boga.

W punkcie wyjścia stajemy zatem wobec pewnej antynomii. Antynomia ta daje się ująć następująco: Bóg skutecznie działa w świecie; Jego działanie jest dla nas dostępne; w tym sensie Bóg jest obecny w świecie. Jest jednak obecny w swoim działaniu właśnie dlatego, że w swojej istocie jest absolutnie niedostępny⁵. Wszelka dostępność i dostęp zakłada bowiem pewien (choćby zanikający) dystans. Absolutną niedostępność należałoby więc rozumieć albo jako absolutny dystans, albo też jako absolutną bezpośredniość między czło-

⁴ Powołuję się na tę ideę jako na pewien teoretyczny model myślenia o Bogu, pomijając problem jej dogmatycznego sensu i wartości. Por. w związku z tym: J. Kuhlmann, *Die Taten des einfachen Gottes. Eine römisch-katholische Stellungnahme zum Palamismus*, Würzburg 1968, passim; B. Schultze, *Grundfragen des theologischen Palamismus*, „Ostkirchliche Studien” 24(1975), s. 105-135.

⁵ Sformułowanie to można wprawdzie uznać za wypowiedź paradoksalną bez logicznego sensu, jest ono jednak tylko pozornie paradoksalne. Por. S. Panou, *Apophatische Gotteserkenntnis*, „Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie”, 1971, szczególnie ss. 282 i 302; T. Węcławski, *Zwischen Sprache und Schweigen. Eine Erörterung der theologischen Apophase im Gespräch mit Vladimir N. Losski und Martin Heidegger*, München 1985, s. 161.

wiekiem a Bogiem. Zgoda na przypadek pierwszy oznacza zgodę na bezwzględny brak jakiegokolwiek wspólnej dla Boga i ludzi płaszczyzny poznania i mowy. Taką wspólną płaszczyzną nie mogłaby wtedy być nawet płaszczyzna istnienia, ponieważ wobec „absolutnego dystansu” uznanie istnienia jednej strony, jeśli chcemy być naprawdę konsekwentni, powinno pociągać uznanie nie-istnienia strony drugiej. Co bowiem jest absolutnie odległe od tego, co jest, to samo nie jest⁶. W przypadku drugim mielibyśmy natomiast do czynienia z brakiem jakiegokolwiek dystansu między człowiekiem a Bogiem – ze wszystkimi filozoficznymi i teologicznymi wątpliwościami, które się z tym wiążą. Zarazem jednak właśnie taki przypadek, co jest dla nas bardzo ważne, implikuje koniecznie poznanie realnego dystansu między człowiekiem a jego światem – tylko to może bowiem umożliwić rozpoznanie braku dystansu między człowiekiem a (jego) Bogiem⁷. Rozpoznanie to relatywizuje jednakże „absolutną bezpośredniość”, na którą miałyby wskazywać omawiana przez nas paradoksalna alternatywa. Relatywizacja taka musi oznaczać zachwianie wyłączności samej tej alternatywy. Zostałaby wtedy zasugerowana możliwość, że alternatywne traktowanie przez nas określeń „absolutny dystans” i „absolutna bezpośredniość” jest swego rodzaju błędem perspektywy i że oba te określenia równocześnie (choć każde inaczej) opisują stosunek człowieka do Boga – że opis taki jest więc znacznie mniej paradoksalny, niż by się mogło wydawać⁸.

Zarysowana w ten sposób interpretacja pozwala na zachowanie antynomii, od której wychodzi, nie tylko jako antynomii, a więc jako „czystej niemożliwości niesprzecznej mowy”, ale jako źródła pewnej nowej możliwości, pewnej nowej przestrzeni – poza bezpośredniością Boga i człowieka – która może być przestrzenią rzeczywistego poznania Boga. Możliwość ta nie byłaby owocem przewyżczenia, ale właśnie zachowania antynomicznego charakteru prawdy o relacji między Bogiem a człowiekiem i jego światem⁹. Podkreślmy raz je-

⁶ Por. w związku z tym inspirowane myśleniem Heideggera prace J.-L. Mariona o „Bogu bez bycia”: J.-L. Marion, *Dieu sans l'Être*, Paris 1982, szczególnie s. 109-148; tenże, *La vérité d'être et le nom de Dieu*, w: *Analogie et dialectique. Essais de théologie fondamentale*, red. P. Gisel, Ph. Secretan, Geneve 1982, szczególnie s. 24-26.

⁷ Por. występujące u Losskiego pojęcie transcendencji Boga, którą można by nazwać „transcendencją w wewnętrzną bliskość”: V. N. Losski, *Théologie dogmatique*, „Messager de l'Exarchat du Patriarce Russe en Europe occidentale”, 1964, s. 88.; Węcławski, *Zwischen Sprache und Schweigen*, s. 56n.

⁸ Nie zamierzamy tutaj rozstrzygać, czy i jak taka ewidentnie dialektyczna wizja relacji człowieka do (jego) Boga może w ogóle być wewnętrznie koherentna. Należy jednak zaznaczyć, że musiałaby ona wykluczać możliwość stosowania „zwyczajnie analogicznej” mowy o Bogu i człowieku, jeśli pod wyrażeniem „zwyczajnie analogiczne” rozumielibyśmy coś „zwyczajnie wspólnego” człowiekowi i Bogu.

⁹ Możemy się w tym miejscu powołać na następujące słowa V. N. Losskiego: „Każda opozycja antynomiczna dwu prawdziwych twierdzeń daje miejsce pewnemu dogmatowi, to znaczy pew-

szcze, że antynomia zostaje tu zachowana nie sama w sobie i ze względu na siebie samą, ale wyłącznie ze względu na możliwość mówienia o Bożym działaniu i Bożej istocie w tym świecie, to jest ze względu na teologię. Konieczność zachowania tej antynomii jest w gruncie rzeczy tą samą koniecznością, która kazała teologii bizantyjskiej wypowiadać wspomniane na początku przekonanie o „rzeczywistej różnicy w Bogu samym” i zarazem bronić go przed zarzutem, że przeczy ono jedności i prostocie bytu Bożego. Jakkolwiek takie ujęcie relacji między Bogiem a człowiekiem (wskutek nieporozumienia, które mamy nadzieję wyjaśnić) może się wydawać paradoksalne, antylogiczne albo nawet antyintelektualne, mamy tu do czynienia naprawdę ze zwartą i konsekwentną nauką o Bogu i człowieku. Żeby tę konsekwencję dostrzec i przedstawić, zamierzamy teraz objaśnić myśl o absolutnej bezpośredniości i absolutnym dystansie między człowiekiem i Bogiem za pomocą krytyki jej kluczowych pojęć, a przede wszystkim pojęcia bezpośredniości. Krytyka tego pojęcia może się dokonywać równolegle na dwu płaszczyznach: jako krytyka ogólna na płaszczyźnie (teo-)gnoseologicznej i jako krytyka szczegółowa na płaszczyźnie teologii historycznej. Rozważymy pokrótce podstawy i konsekwencje jednej i drugiej formy krytyki.

2. POWÓD (TEO-)GNOSEOLOGICZNEJ KRYTYKI POJĘCIA BEZPOŚREDNIEGO DOSTĘPU DO BOGA

Krytyka pojęcia bezpośredniego dostępu do Boga operuje jako zasadniczym argumentem przekonaniem o niemożności wyeliminowania z antynomicznego opisu stosunku między człowiekiem a Bogiem pytania o (choćby negatywne) pośrednictwo. Argument ten można streścić następująco: „W porządku objawienia, bardziej jeszcze niż w zwyczajnym porządku filozoficznym, dostęp do tego, co bezpośrednio (także do bezpośredniości Boga), możliwy jest jedynie drogą opanowania pewnych warunków możliwości i niemożliwości [poznania]; jest to więc droga zapośredniczeń, choćby one były negatywne; tak jest w przypadku problemu bycia, bieżącej czasowości itd.”¹⁰ Źródłem trudności, do której nawiązuje ten argument, są jednakże

nemu rzeczywistemu, chociaż nie wypowiedzianemu i nie pojętemu rozróżnieniu, którego nie można zbudować na pojęciach ani po prostu wydedukować, ponieważ stanowi ono wyraz rzeczywistości porządku religijnego” (V. N. Losski, *A l'image et a la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, s. 46).

¹⁰ J.-L. Marion w liście do autora z maja 1983 r.: „... en régime de révélation, encore plus qu'en régime philosophique commun, l'accès à l'immédiat (même celui de Dieu) n'est possible que par la conquête de certains conditions de possibilité ou d'impossibilité. Donc par des médiations, fussenteiles négatives...”.

dwa – zapewne dość trudne do usunięcia – nieporozumienia. Pierwsze z nich odnajdujemy w samych używanych w tym kontekście wyrażeniach „bezpośredni dostęp do...” lub „dostęp do bezpośredniości”. Drugim jest przekonanie o bezwzględnym wykluczaniu się wzajemnym pośrednictwa i bezpośredniości¹¹.

Wyrażenia, o których mowa w przypadku pierwszym, tak głęboko wrosły w nasz język, że prawie nie dostrzegamy ukrytej w nich pułapki. Tymczasem ani dostęp nie może być bezpośredni, ani bezpośredniość dostępna. To, co jest dane bezpośrednio, jest tym samym nie-dostępne (jest poza koniecznością dostępu), a dostęp koniecznie zakłada pewien szczególny rodzaj pośrednictwa – to, które wiąże się z dystansem. Jeśli więc chodzi o dostęp do Boga, zupełną rację mają ci, którzy mówią o warunkach możliwości i niemożliwości i o nieuniknionym pośrednictwie¹². Jeśli Bóg jest dostępny, bezpośredniość z Nim nie jest możliwa. Ten rodzaj pośrednictwa rzeczywiście koniecznie wyklucza bezpośredniość¹³. Ale „jeżeli”, które się tutaj pojawia, nie jest tylko retoryczne. Bóg może być nie-dostępny – a przy tym w Jego nie-dostępności niekoniecznie musimy widzieć jedynie negatywne zapośredniczenie Jego dostępności. Nie mamy tu bowiem do czynienia ze zwyczajną niedostępnością (a więc z niemożliwością znalezienia dostępu), ale z nie-dostępnością – to jest z ustaniem samej potrzeby szukania dostępu. Pojęcie Bożej nie-dostępności jest dopuszczalne i może być zrozumiałe jedynie jako inne imię czy też drugie oblicze pojęcia bezpośredniej bliskości Boga wyprzedzającej nasze pragnienia, nasze pytania i naszą wiedzę o Nim – to jest nasze świadome lub nieświadome usiłowanie znalezienia dostępu do Boga. Taka bezpośredniość wprawdzie nadal wyklucza pośrednictwo między człowiekiem a Bogiem czegoś trzeciego, co nie byłoby ani ludzkie, ani Boże, ale zarazem w pewnym sensie sama

¹¹ Można i trzeba wprawdzie powiedzieć, że w realnie poznawalnym świecie, jak długo dokonuje się pośredniczenie, bezpośredniość jest wykluczona (jej osiągnięcie może być co najwyżej ostatecznym celem całego procesu). W istocie jednak nie da się tak jednoznacznie oddzielić od siebie obu rzeczywistości – wszelkie poznanie, właśnie dlatego, że jest poznaniem, a więc przewyciężeniem pewnej różnicy, a nie nieruchomą tożsamością, jest równocześnie pośrednie i bezpośrednie.

¹² Por. np. J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, Paris 1977, s. 215n., oraz K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987.

¹³ Przy założeniu absolutnej bezpośredniości wobec Boga, cokolwiek poza Bogiem dałoby się pomyśleć jedynie jako nicość – nie jest, tylko daje się pomyśleć i pojawia się czysto teocentrycznie. Por. określenie stworzenia jako „czystej nicości” u Mistrza Eckharta („omnia sunt purum nihil”, LW 4, 70, 3). Trudność, którą napotykamy w określeniu czegoś (poza Bogiem) jako nicości, da się jednak w tym szczególnym wypadku zrozumieć jako cenę, którą trzeba zapłacić za możliwość mówienia o bezpośredniej bliskości Boga. Jest to więc jedynie wyraz koniecznie antynomicznego charakteru naszej mowy o Bogu, a nie rzeczywistości, o której mówimy. Por. *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*, red. W. Stolz, Freiburg im Br. 1984, s. 108-111. Chodzi więc jedynie o to, że bezpośrednia bliskość Boga wyklucza samą możliwość zbliżenia się do Niego.

pośredniczy w doświadczeniu samej siebie i w konsekwencji w każdym innym naszym doświadczeniu¹⁴. „Opanowanie warunków możliwości i niemożliwości” niekoniecznie musi więc być drogą do Boga przez oczyszczenie naszego doświadczenia, naszej wiedzy i naszej mowy (to jest przez wyraźne nazwanie wszystkiego, co nie jest Bogiem). Można – a być może trzeba – rozumieć je także jako drogę od Boga do rozpoznania granic naszego doświadczenia, naszej wiedzy i naszej mowy o nas samych i o naszym świecie¹⁵.

3. ŚWIAT JAKO HORYZONT I JAKO RDZEŃ PYTANIA O BOGA

Stajemy tu wobec głównego problemu wszelkich prób zarysowania teorii poznania Boga w oparciu o pojęcie doświadczenia transcendentального: czy świat jako każdorazowo konkretna całość rzeczy i zdarzeń stanowi horyzont, czy też może ośrodek i rdzeń pytania o Boga? Klasyczna teologia transcendentálna skłania się raczej ku tej drugiej odpowiedzi: to Bóg jako transcendentálna tajemnica stanowi horyzont naszej obecności w świecie – świat (jako nasz świat) jest wtedy samym rdzeniem pytania o Boga¹⁶. Jest to korekta dokonana na bardziej naiwnym sposobie myślenia, według którego to świat (albo nasze każdorazowe historyczne doświadczenie, które w swojej całości zawsze jest doświadczeniem konkretnego świata) stanowi horyzont pytania o Boga. Korekta taka wydaje się konieczna najpierw ze względu na (tylko) historyczne, a następnie (także) metahistoryczne (metafizyczne albo nawet anty-metafizyczne) poznanie świata-bez-Boga¹⁷. Jeśli jednak sama ta korekta jest rzeczywiście konieczna, niekoniecznie musi jej towarzyszyć jako jej ideologiczne tło logika przeciwstawienia: mimo że doświadczamy świata-bez-Boga, odnajdujemy Boga (Tajemnicę), skoro stale przekraczamy własne doświadczenie ku umożliwiającemu je i nadającym mu jego ostateczny sens

¹⁴ Tak rozumiana bezpośredniość stanowiłaby zarazem rozstrzygnięcie zasadniczego dla teologii pytania „analogia i/lub dialektyka?” – i to rozstrzygnięcie na rzecz „i”. Chodzi więc o analogię zbudowaną na dialektycznym niepodobieństwie tego, co ludzkie, i tego, co Boże. Por. P. G i s e l, *De l'affirmation et de la negation. Perspectives theologiques*, w: tenże, *Analogie et dialectique. Essais de théologie fondamentale*, Geneve 1982, s. 260 i 275.

¹⁵ Por. C h. A. B e r n a r d, *Théologie affective*, Paris 1984, s. 394n., gdzie pojawia się tego rodzaju próba odwrócenia perspektywy w nawiązaniu do duchowości ignacjańskiej.

¹⁶ Por. D. L a n g e, *Erfahrung und die Glaubwürdigkeit des Glaubens*, Tübingen 1984, s. 25-35 i 76nn.; R. S c h a e f f l e r, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Freiburg im Br. 1982, s. 121.

¹⁷ Por. G. S a u t e r, *Theologie als Beschreibung des Redens von Gott. Die verfängliche Frage nach dem Gegenstand der Theologie*, w: W. Pannenberg, G. Sauter, S. M. Daecke, H. N. Janowski, *Grundlagen der Theologie. Ein Diskurs*, Stuttgart 1974, s. 47-53.

horyzontowi. Bóg daje się nam więc sam za pośrednictwem świata, który może lub nawet musi być nazwany bez-bożnym¹⁸. Logikę takiego przeciwstawienia można bowiem zastąpić inną, opartą na pewnej – tylko pozornie paradoksalnej – konsekwencji: nasze pierwotne doświadczenie jest doświadczeniem świata-bez-Boga (tak, że jesteśmy w stanie stworzyć całkowicie a-metafizyczną i a-teistyczną teorię tego doświadczenia) właśnie dlatego, że Bóg – absolutnie niedostępny w świecie i na sposób świata – pozwala się spotkać i daje się poznać w bezpośredniej i absolutnej bliskości¹⁹. Świat (zawsze konkretny świat określonego „tu i teraz” i każdorazowo razem z całą jego własną i jemu właściwą historią), będąc miarą Jego nie-dostępności, staje się więc zarazem koniecznym wymiarem doświadczenia Boga, jednakże nie tyle w tym doświadczeniu pośredniczy, ile raczej pojawia się jako świat-(historia)-bez-Boga dopiero i właśnie za pośrednictwem takiego doświadczenia²⁰. Świat byłby więc równocześnie rdzeniem i horyzontem pytania o Boga²¹. W terminach wspomnianej wyżej teorii realnej różnicy między (absolutnie nie-dostępna) Bożą istotą a przenikającym i przekształcającym człowieka i jego świat Bożym działaniem należałoby to wyrazić w sposób następujący: w całym świecie nie ma miejsca, na którym można by doświadczyć Boga takim, jakim On w istocie jest; „absolutna nie-dostępność” Boga jest więc w tym właśnie dosłownie uniwersalnym sensie „absolutną niedostępnością”. Ale też, skoro szaleństwem byłoby wyciągać stąd wniosek o nie-istnieniu Boga, pozostaje nam przyjąć, że świat taki, jaki jest (bez-Boga), daje się doświadczyć jedynie na tym miejscu, na którym działa Bóg – a dokładniej: tam, gdzie człowiek doświadcza Jego działania jako daru²². Czy nie to ma na myśli Jungel mówiąc o zupełnym powierzeniu się Boga Słowu, które On wypowiada?

¹⁸ „Gdyby Bóg nie był Stwórcą, wtedy Jego wola mogłaby się potwierdzać w świecie jedynie przez wydarzenia cudowne, przez wyłączenie wszystkich innych sił działających historycznie. Ale tak Jego wola spełnia się nie kosztem ludzkiej aktywności, ale urzeczywistnia się właśnie w przeżyciach, planach i działaniach ludzi, mimo ich grzesznego zniekształcenia” (W. P a n n e n b e r g, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1971, s. 77.) Por. t e n z e, *Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Theologie*, w: *Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur*, red. W. Pannenberg, Göttingen 1985, s. 9-24.

¹⁹ Por. Wę c ł a w s k i, *Zwischen Sprache und Schweigen*, s. 162n. i 191n.

²⁰ Por. J ü n g e l, *Gott als Geheimnis der Welt*, s. 132-137.

²¹ Por. tamże, s. 138-140; D. Ritschl, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München 1984, s. 60nn.

²² Por. Wę c ł a w s k i, *Zwischen Sprache und Schweigen*, s. 140, i przytoczone tam argumenty.

4. BÓG I „ŚWIAT-JAKO-MOWA” – ZARYS PERSPEKTYWY

„W blasku przebywa Bóg. W odblasku tego blasku błyszczą, tj. prześwituje Tamto, co nazywamy światem”²³. Wydaje się, że te słowa Heideggera mówią o konstelacji bezpośredniości i pośrednictwa istotnie podobnej do tej, na którą staraliśmy się dotąd zwrócić uwagę. Tym (bliskim i nie-dostępnym), co się wydarza i daje, jest blask, w którym przebywa Bóg. Tamtym (dostępnym jedynie dzięki dystansowi) jest „odblask tego blasku” – świat²⁴. Dialektyka bliskiego i dalekiego, jawności i ukrycia, objawienia i (świętej) tajemnicy, na którą w nawiązaniu do greckiego doświadczenia świątyni wskazuje Heidegger, przypomina mimo wszystkich różnic – rysy dialektyki misterium Boga i człowieka, którą spotykamy we wczesnej teologii chrześcijańskiej, a następnie w ukształtowanej przez nią na nowo greckiej tradycji teologii apofatycznej. Podobieństwo to i ewentualne związane z nim sugestie nie są czymś przypadkowym. Myślenie Heideggera, a w szczególności cytowane tu rozważanie *O źródle dzieła sztuki*, dostatecznie wyraźnie nawiązuje do tej właśnie tradycji, byśmy mogli twierdzić, że porusza się ono – według swojego własnego zamiaru i w swoim własnym czasie – w tej samej fundamentalnej perspektywie, w której porusza się klasyczna teologia apofatyczna²⁵. Zarys wczesnochrześcijańskiego ujęcia tej perspektywy odnajdujemy w szczególnie bliskim przytoczonym tu słowom Heideggera nowotestamentowym utożsamieniu „Tego, który mieszka w niedostępnej światłości i nikt z ludzi Go nie widział ani nie może zobaczyć” – z Jezusem Chrystusem, „który złożył świadectwo pod Poncjuszem Piłatem” i który we właściwym czasie daje nam oglądać swoje objawienie (por. 2 Tm 6, 25-26). Zestawienie niedostępności i objawienia jest tu tym bardziej niepokojące, że dokonuje się w jednorazowej historii i w niewątpliwie jednorazowej historycznej postaci. Wydaje się jednak, że próby objaśnienia takiego zestawienia w kategoriach celowego paradoksu, który właśnie jako paradoks miałby ujawniać wewnętrzny dynamizm związanej z postacią i historią Jezusa Chrystusa relacji między Bogiem a człowiekiem

²³ M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, w: tenże, *Holzwege*, Frankfurt am M. 1977, s. 33.

²⁴ R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt 1978, s. 142nn.

²⁵ Por. Y. De Andia, *Presence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris 1975, passim; P. Henrici, *Philosophieren aus dem Glauben*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 101(1979), s. 361-373; O. Laffoucrière, *Le destin de la pensée et la „Mort de Dieu” selon Heidegger*, Den Haag 1968, passim; J. S. O’Leary, *Topologie de l’être et topographie de la relation*, w: *Heidegger et la question de Dieu*, red. R. Kearney, J. S. O’Leary, Paris 1980, s. 194-237; J. Tischner, *Martina Heideggera milczenie o Bogu*, „Znak” 6(1973), s. 688-706; Ch. Yannaras, *De l’absence et de l’inconnaissance de Dieu*, Paris 1971, passim; Węclawski, *Zwischen Sprache und Schweigen*, passim.

i jego światem, muszą rozminąć się z istotą rzeczy²⁶. Paradoks ten pojawia się tu bowiem jako paradoks już przewyciężony (w Jezusie Chrystusie), a równocześnie jako wyraz wciąż jeszcze otwartej antynomii. Relacja między Bogiem a ludzkim światem pozostaje relacją w istocie antynomiczną, ale właściwy czas – to jest także konkretny świat „*illius temporis*” – może być miejscem objawienia, czyli rozpoznania działania nie-dostępnego Boga. „Pomyśleć Bożą istotę to znaczy: pomyśleć ją jako istotę, która się objawiła i dla której stąd właśnie istotne jest współistnienie obecności i nieobecności”²⁷. Bóg, którego nikt nie może zobaczyć, Bóg w niedostępnym blasku, daje się w „owym czasie” oczekiwać i rozpoznać – przemawia! – dzięki odblaskowi tego blasku, dzięki nowemu światu ujawnionemu w tym właśnie czasie²⁸. W naszym konkretnym wypadku ta ujawniająca Boże działanie nowość świata wiąże się oczywiście z obecnością i dziełem Jezusa Chrystusa i z otwartym dla nas w Nim właśnie odkryciem „Boga Izraela – Zbawcy”²⁹.

Moglibyśmy zatem zaryzykować twierdzenie, że to właśnie „nowość świata” sprawia, że we właściwym czasie staje się on mową Boga. Jak każda mowa, tak i ta rodzi się z pewnej różnicy. Jeśli jednak mowa w potocznym sensie tego słowa rodzi się z różnicy między „słownymi wymiarami rzeczy i zdarzeń”, to mowa w tym fundamentalnym sensie, o który teraz pytamy, to jest jako wymowa świata w jego relacji do Boga, rodzi się z tej fundamentalnej różnicy wewnątrz samego wydarzenia-objawienia, którą odczytujemy jako różnicę między blaskiem-ukryciem Bożej istoty a odblaskiem – możliwością odkrycia Boga działającego. Mowa ta jest więc rzeczywista według miary rzeczywistości tej różnicy. Rzeczywistość tej różnicy nie jest jednak rzeczywistością oddzielenia, ale pewnej szczególnej „pośredniej bezpośredniości” – albo lepiej: z a-ż y ł o ś c i między światem-jako-mową a człowiekiem, który tę mowę jako mowę odkrywa, który jej słucha i jest w stanie jej odpowiadać³⁰.

Musimy raz jeszcze podkreślić, że kiedy mówimy w ten sposób o świecie-jako-mowie, nie mamy na myśli „wyrażalności niewyraźnego” przez wyrazy

²⁶ Jak to się dzieje m. in. w chrystologiach nawiązujących do Kierkegaarda. Por. H. Fischer, *Die Christologie des Paradoxes. Zur Herkunft und Bedeutung des Christusverständnisses Sören Kierkegaards*, Göttingen 1970, passim; H. Stephan, M. Schmidt, *Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus*, Berlin 1973, s. 184nn.

²⁷ Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, s. 137.

²⁸ Por. G. Bof, A. Stas, *La teologia come scienza della fede*, Bologna 1982, s. 363n.; Gisel, *De l'affirmation*, s. 262.

²⁹ Tamże, s. 264nn.

³⁰ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, s. 30-33. W związku z teologicznym sensem tego twierdzenia por. Marion, *L'idole...*, s. 215n. oraz 223. „Zażyłość” należy tu rozumieć jako pierwszeństwo bezpośredniego wewnętrznego porozumienia przed świadomie budowaną analogią.

(rzeczy i zdarzenia) określonego świata ani w tym sensie, jakoby świat był zasłoną, za którą kryje się Bóg jako ostateczna tajemnica, ani tym bardziej tak, jakby świat był „widzialną częścią Boga”³¹. Jeśli wolno się tu posłużyć formułą nieco przewrotną, moglibyśmy powiedzieć, że w ogóle nie ma żadnej zasłony i żadnej tajemnicy – albo raczej, że to, co każdorazowo jest (świat), nie jest zasłoną okrywającą, ale – właśnie dlatego, że samo nie jest Bogiem odkryciem przestrzeni Bożego działania. Świat jest tu więc rzeczywistą otwartością tajemnicy, która sama dopełnia się w tym, co nazwaliśmy „bezpośrednią bliskością” i „zażyłością”. Powtórzmy za Jünglem: „Należy do prawdziwości wiary [i to, by] pomyśleć Boga w oparciu o Jego samoudzielenie się takim, jakim On jest”³². Wtedy też każdorazowe nasze doświadczenie świata-jako-(postaci)-mowy nie jest jedynie doświadczeniem „łśniącego (transcendentalnego) horyzontu”, który pozwala nam umieszczać, oglądać i nazywać rzeczy i zdarzenia, ale także uchwytnym dla nas wyrazem tej wewnętrznej i – przynajmniej pierwotnie – milczącej zażyłości ze wszystkim, co jest. Jeśli zaś nasze własne doświadczenie świata jest pierwotnie doświadczeniem pewnego koniecznego dystansu, źródłem tej zażyłości może być tylko bezpośrednia i czynna bliskość Boga, która pozwala nam każdorazowo ten dystans przewyciężyć, tak że świat staje się naszym światem. Dopiero dzięki niej świat może się pojawić w naszym doświadczeniu jako otoczenie Boga, który nas oczekuje, a nie jako odbłask tego, którego oczekujemy my.

5. BÓG I „ŚWIAT-JAKO-MOWA” – PROWIZORYCZNE PODSUMOWANIE

Na pytanie o rolę świata w naszym pytaniu o Boga moglibyśmy w świetle powyższego odpowiedzieć, że:

1. Świat pojawia się na tym miejscu, na którym my oczekujemy Boga, i w tym sensie w Jego otoczeniu, ale
2. takie pojawienie się świata ani samo w sobie, ani tym bardziej samo z siebie nie może być „przedstawieniem” Boga, jakim On w istocie jest – jest ono objawieniem tylko według miary „właściwości” czasu, w którym się dokonuje; przy czym
3. „czasem właściwym” może być tylko ten, który wybiera, w którym działa i który swoim działaniem formuje sam Bóg.
4. Tak więc nie-dostępność Boga, wyrażona w kategoriach „niedostępnej światłości” i „blasku”, stanowi powód, dla którego nie każdy czas (i nie każdy świat) jest właściwy; ale też

³¹ Por. Ritschl, *Zur Logik der Theologie*, s. 62nn.

³² Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, s. 20n.

5. ta sama nie-dostępność jest powodem, dla którego czas właściwy może być rzeczywiście czasem objawienia Boga samego działającego w świecie i wszystkiego, czym On sam jest, a nie tylko owoców Jego działania – to jest ostatecznie Boga, a nie „czegoś zamiast Boga”³³.
6. Nasze uczestnictwo w tym objawieniu należy w takim razie rozumieć jako uczestnictwo w wydarzeniu, które jest najpierw działaniem Boga – i w tym sensie Jego bezpośrednim spotkaniem z człowiekiem;
7. takie spotkanie, i taka bezpośredniość między Bogiem i człowiekiem (istotna jest także kolejność tych wyrażen: tym razem nie chodzi o bezpośredniość między człowiekiem a jego Bogiem!), samo w sobie absolutnie nie daje się wyrazić, ponieważ Bóg pozostaje w nim niedostępny;
8. staje się ono jednakże objawieniem, ponieważ dzięki niemu nasz własny świat przemawia do nas inaczej niż tylko odpowiadając na nasze pytania – stawia nas wobec własnej nowości: wobec pytań i wymagań, których nie oczekujemy i które tylko z najwyższym trudem jesteśmy w stanie przyjąć. Właśnie w tym sensie
9. świat (który przecież nigdy nie jest światem w ogóle, światem jako takim, a zawsze t y m w ł a ś n i e, n a s z y m światem) można rozumieć jako mowę, przez którą objawia się Bóg³⁴.

6. IN ILLO TEMPORE – DEUS ISRAEL SALVATOR

Musimy tu raz jeszcze podkreślić, że kiedy mówimy o pojawianiu się świata tam, gdzie my oczekujemy Boga, chodzi najpierw o nasze (to jest w zasadzie subiektywne) każdorazowe oczekiwanie Boga; nie znaczy to jednak wcale, że świat, który się w taki sposób pojawia, może być jedynie odpowiedzią na nasze oczekiwania. Podkreślenie to powinno nam pomóc dostrzec istotę nieporozumienia, które stanowi jak się zdaje główny powód krytyki pojęcia bezpośred-

³³ Marion, *La verité d'être*, s. 20n.

³⁴ „The mystery of God is not simply the problem of transcendence, nor is it even simply the mystery of immanence – the mystery of intimations of the beyond the here and now; rather the mystery of God is disclosed in a human life that was lived in history – Jesus of Nazareth – [...] mystery not just as the focus of our questioning and investigating, but mystery that which questions us, which calls us to account” (A. Louth, *Discerning the Mystery. An Essay on the Nature of Theology*, Oxford 1983, s. 144n.) „So ist der biblische Gott in der Tat im Sinne der zunächst paradox klingenden Formel Karl Barths die Antwort auf die Existenzfrage des Menschen, die als Antwort das Fragen nicht beendet, sondern die Offenheit des menschlichen Fragens erst freigesetzt hat. Das christliche Reden von Gott bewährt sich so an der grenzüberschreitenden Offenheit des menschlichen Daseins, die von ihm her in die Tiefe entdeckt worden ist und dann auch auf den Gott der Bibel als auf ihre letzte unüberholbare Erfüllung zurückweist”. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, s. 386.

niej bliskości Boga podejmowanej nie tyle z pozycji określonej teorii poznania, ile ze względu na znane negatywne historyczne doświadczenia z teologiami (albo raczej z teologami) powołującymi się mniej lub bardziej otwarcie na to pojęcie. Krytyczny punkt tego nieporozumienia stanowi przekonanie, że odwołanie się do doświadczenia bezpośredniego jako „początku teologii” koniecznie prowadzi do osłabienia niezbędnej kontroli, roli zewnętrznego autorytetu pośredniczącego – w granicach jego własnych uprawnień i możliwości – między nami a Źródłem i Celem naszego poznania, a także do rezygnacji z dokonywania samodzielnych rozumnych rozstrzygnięć w stawianych przez taką teologię kwestiach³⁵.

Zasadniczy schemat myślowy takiej krytyki przedstawia się następująco: kto twierdzi, że jego poznanie Boga jest bezpośrednie, w skrajnym przypadku wyklucza całą hierarchię analogii, w których nasze doświadczenie teologiczne się wyraża, albo w najlepszym razie posługuje się nią w sposób dowolny i niekontrolowany sankcjonując ten sposób postępowania autorytetem samego Boga, wobec którego sam uważa się za całkowicie oddane narzędzie – łatwo ulegając przy tym złudzeniom. Spróbujmy więc rozwinąć nieco zgłoszone na początku zastrzeżenie, by w ten sposób pokazać, że przedstawioną tu fundamentalną konstelację teologiczną można interpretować tak, by wykluczyć tego rodzaju nieporozumienie. Zauważmy, że w przytoczonym na początku tej części naszego rozważania słowie o Bogu i świecie Heidegger nie mówi właściwie o „Bogu”, ale raczej „o tym właśnie Bogu” („im Glanz west d e r Gott an” – podkr. T. W.) – dając w ten sposób do zrozumienia, że chodzi mu o określonego Boga – tego, którego oczekują i rozumieją ludzie określonego miejsca i czasu – a nie o Tego, o którym wystarczy powiedzieć po prostu: Bóg. W zastosowaniu do naszego fundamentalnego pytania o Boga oznaczałoby to, że świat pojawia się każdorazowo w otoczeniu tego Boga, którego my każdorazowo oczekujemy. Gdybyśmy więc twierdzili, że tak właśnie pojawiający się świat nie ma do spełnienia żadnej istotnie innej roli, jak tylko pozwolić nam poznać naszą bezpośredniość z Bogiem, otwarlibyśmy drzwi czysto subiektywnej „teologii według miary naszych oczekiwań”. Nie jest tak jednakże dlatego, że świat, który w „owym czasie” jest miejscem objawienia się nie-dostępnego Boga, przemawia do nas także inaczej, niż tylko odpowiadając na nasze pytania, że stawia nas wobec własnej nowości i wobec pytań i wymagań, których nie oczekujemy i które tylko z najwyższym trudem jesteśmy w stanie przyjąć – i w ten sposób stawia pod znakiem zapytania wszelką „teologię na miarę oczekiwań”³⁶. Związana z tym znakiem zapytania wątpliwość jest tym więk-

³⁵ Por. w związku z tym np. M. P a g a n o, *Storia ed escatologia nel pensiero di W. Pannenberg*, Milano 1973, s. 89.

³⁶ Por. B. W e l t e, *Der Ernstfall der Hoffnung. Gedanken über den Tod*, Freiburg im Br., ss. 21 i 58.

sza, im bardziej pewni jesteśmy, że „świat-jako-(nie-oczekiwana przez nas)-mowa” stanął i nadal staje przed naszymi oczyma. Mamy tu więc do czynienia z jednej strony z pewną otwartą możliwością, w której uczestniczy każdorazowo pojawiający się świat, dzięki czemu jego wymowa jest zawsze także mową o Bogu; ale z drugiej strony w ramach tej samej każdorazowo otwartej przez nasze oczekiwanie Boga możliwości i – podkreślmy to raz jeszcze – tylko w takich ramach pojawia się pewna mowa, dla której w przedstawionej tu ogólnej konstelacji: „oczekiwania – świat – mowa” nie ma wytłumaczenia. Taka niewytłumaczalna mowa nie pojawia się jednak każdorazowo, tylko „in illo tempore” – we własnym i właściwym czasie, albo raczej „cum illo tempore” – z własnym czasem. W ten sposób zostajemy wyprowadzeni poza zamknięty krąg naszych oczekiwań, pytań i odpowiedzi według miary pytań i oczekiwań. „Ów czas” jest bowiem z samej zasady poza naszą dyspozycją: właśnie dlatego nazywa się owym czasem – to jest, nie tym, który jest nam zwyczajnie dostępny³⁷. W oczywistej dla nas perspektywie czasu upływającego „ów czas” występuje w zasadzie zawsze jako czas miniony, lub raczej dokonany, a w każdym razie jako czas zwyczajnie nie-dostępny, jakkolwiek nam znany. Czas ten jest więc jedynie w pamięci (przy czym słowo to znaczy oczywiście więcej niż tylko „możliwość przywoływania rzeczy minionych”). Jak już staraliśmy się pokazać w rozdziale poprzednim, ta oczywista perspektywa nie jest perspektywą jedyną, albo raczej nie objaśnia jednoznacznie i zupełnie naszych doświadczeń z czasem i światem. Żaden czas i żaden związany z nim konkretny świat nie jest czasem i światem jednorazowym w ścisłym sensie tego słowa – każdy na swój sposób wchodzi w to otwarte pole napięć, którego bieguny stanowią oczekiwanie i pamięć. Tak więc w każdym możliwym świecie i czasie mamy do czynienia z jednej strony z tym wszystkim, co pojawia się (tylko) według miary naszych oczekiwań, a z drugiej strony z tym wszystkim, co pojawia się wbrew naszym oczekiwaniom – i co nie daje się z naszego świata usunąć i zapomnieć.

Na takim tle możemy przedstawić zarys odpowiedzi na wspomnianą na początku historyczno-teologiczną trudność z pojęciem bezpośredniej bliskości Boga jako fundamentalnym pojęciem teologii. Pojęcie to pojawia się tu mianowicie nie jako gwarancja tak czy inaczej rozumianej nieomyślności subiektywnego poznania Boga i rodzącej się stąd ludzkiej mowy o Bogu, ale jako usprawiedliwienie istnienia naszej nie-oczekiwanej pamięci pamięci nie tyle i nie tylko funkcjonalnej (zapamiętywania), ale także pamięci niezależnej od każdorazowych indywidualnych czy wspólnych oczekiwań i potrzeb. Moglibyśmy zaryzykować twierdzenie, że jest to pamięć dziejowa, ontologicznie niezależna od tego, co każdorazowe. W centrum tej pamięci stoi śmierć i wokół

³⁷ Por. Jungel, *La signification de l'analogie*, s. 257.

niej zbiera się wszystko, co w naszej indywidualnej i wspólnej pamięci nie daje się zapomnieć. Bezpośrednia bliskość Boga usprawiedliwia taką pamięć i jej poszczególne historyczne wcielenia (w postaci znaków, tekstów i struktur) właśnie dlatego, że gwarantuje ich zasadniczą niezależność od każdorazowości i jednorazowości oczekiwanego przez nas świata – a więc dlatego, że oznacza – w sensie prawie dosłownym – ich własny czas. W taki sposób „oznaczać czas”, tak dysponować czasem może tylko Bóg. Człowiek, jego czas i jego czasowa pamięć, należy do tak właśnie oznaczonego czasu – żyje w tym czasie. Nie wyklucza to możliwości jego uczestnictwa w Bożej dyspozycji czasu, ale uczestnictwo to może polegać jedynie (i aż) na kolejnych próbach odkrycia, zrozumienia i wyrażenia tej niezależnej dyspozycji w każdorazowym ludzkim świecie. Dopiero wtedy możemy mówić o czasie i świecie w naszej dyspozycji, to jest także o zasadach określających każdorazowo nasz stosunek do wchodzących tu w grę wielkości.

Wracam do punktu wyjścia: „*Quae supra nos, nihil ad nos*”. Rozmyślanie, które tu przeprowadziliśmy, stanowi, jak mi się zdaje, choćby w bardzo skromnym zakresie spłatę pewnego dawno zaległego długu systematycznej teologii wobec jej początków i zarazem próbę pokazania, jak w czasie niesprzyjającym klasycznej tradycji metafizycznej i związanej z nią teologii można stawiać pytania, bez których nie sposób wiedzieć, co mówimy, kiedy za naszymi poprzednikami w wierze i myśleniu powtarzamy: „*Vere tu es Deus absconditus, Deus Israel salvator*”.

**O LISTACH WIELKOCZWARTKOWYCH
JANA PAWŁA II**

Ks. Sławomir NOWOSAD

MIĘDZY WIECZERNIKIEM A KALWARIĄ Jana Pawła II wielkoczwartkowe listy do kapłanów

Pielgrzymując wraz z Papieżem śladami Chrystusa-Kapłana szczególne etapy Jego drogi odkrywamy w Wieczerniku, w Ogrójcu i na Drodze Kalwaryjskiej. Każdy Wielki Czwartek jest wezwaniem, by kapłan, jako uczestnik kapłaństwa służebnego, powracał do Chrystusa, aby na nowo i coraz głębiej odkrywać prawdę o odkupieniu dokonanym w jedynej ofierze Boga-Człowieka.

„NAZWAŁEM WAS PRZYJACIÓŁMI” (J 15, 15)

Chrystusowy Wikariusz na ziemi, Jan Paweł II, od początku swego pontyfikatu, pisze do nas kapłanów listy. Pisze jak do przyjaciół, bo do przyjaciół pisze się, aby być blisko. To wyraz tęsknoty serca, która każe szukać, iść czy pisać, by być blisko przyjaciela. To jest tak, jak z owym Tuaregiem, który szedł trzy dni przez piaski pustyni, by spotkać się z przyjacielem. Kiedy zaś go spytano, czy jest pewien, że zastanie przyjaciela w domu, odpowiedział, że nie jest pewien, ale już się bardzo stęsknił. Jan Paweł II wyraża w tych listach swoją przyjaźń do kapłanów całego Kościoła. Tak jak w Wielki Czwartek Apostołowie zostali nazwani przyjaciółmi, tak też w Wielki Czwartek każdego roku Papież zwraca się do kapłanów jak do przyjaciół, wzywając ich do odnowienia szczególnego przymierza przyjaźni z Chrystusem, Jedynym Kapłanem.

WIECZERNIK

„BYŁO TO PRZED ŚWIĘTEM PASCHY” (J 13, 1)

„Narodziliśmy się podczas Ostatniej Wieczerzy – a zarazem u stóp Krzyża na Kalwarii: tam, gdzie jest źródło nowego życia, początek wszystkich sakramentów Kościoła, tam jest też początek naszego kapłaństwa” (Lw 82, nr 1)¹. Każda refleksja nad sakramentem kapłaństwa musi się odwołać do Wieczernika i tu zatrzymać. Ostatnia Wieczerza Chrystusa z uczniami stała się z Jego woli początkiem Jego nowej obecności w Eucharystii, a zarazem w nieodłącznie związanym z nią kapłaństwie. Korzenie kapłaństwa sięgają więc wieczerzy

¹ Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1982 r.* Dalej stosowany skrót: Lw, rok powstania listu oraz numer odpowiedniego fragmentu.

„przed świętem Paschy”. Niemal we wszystkich swoich listach do kapłanów Jan Paweł II wraca do tego wydarzenia, aby tutaj odkrywać korzenie prawdy o kapłaństwie i tożsamości każdego kapłana. Ponieważ w Wielki Czwartek w Wieczerniku sakrament kapłaństwa został zapoczątkowany, Papież pisze, że „choć różne są daty naszych święceń, Wielki Czwartek pozostaje rokrocznie dniem narodzin naszego kapłaństwa służebnego”, które wyrasta z „jedynego i wiecznego kapłaństwa samego Jezusa Chrystusa” (Lw 83, nr 1).

W katedrach wszystkich diecezji kapłani gromadzą się wokół biskupa na porannej, wielkoczwartkowej Missa chrismatis, aby odnowić swoje przyrzeczenia kapłańskie. To odnowienie ma się dokonać tak, by każdy kapłan odnowił „w pamięci i w sercu swą własną drogę do kapłaństwa, a z kolei swą drogę w kapłaństwie, drogę życia i posługi, która przyszła do nas z wieczernika” (Lw 91, nr 1). Nade wszystko chodzi o odnowienie w sobie tej miłości, która doprowadziła każdego do rozpoznania w sobie Bożego wezwania, teraz zaś prowadzi każdego po wielorakich ścieżkach realizacji tego powołania w Kościele i w świecie. Ta ludzka miłość wyrasta oczywiście z miłości do końca samego Mistrza, który staje wobec każdego kapłana z nieustannym „Pójdź za Mną”. Wielki Czwartek i wspomnienie Wieczernika winno więc być dla każdego, komu Chrystus przez posługę Kościoła udzielił łaski udziału w kapłaństwie sakramentalnym, chwilą powrotu „do tego żywego źródła, którym jest nasza wspólna miłość do Chrystusa i Jego Kościoła – miłość zrodzona z łaski powołania kapłańskiego miłość: największy dar Ducha Świętego” (Lw 79, nr 2). Ponieważ poprzez Ducha Świętego, działającego w mocy Chrystusowego Krzyża i Zmartwychwstania, człowiek otrzymuje „sakramentalne kapłaństwo dla posługi ludzkiego zbawienia w Kościele”, ciągła odnowa kapłaństwa w Kościele może się realizować również tylko poprzez Ducha.

List do kapłanów z 1982 roku zawiera gorącą modlitwę za kapłanów, gdzie Ojciec Święty wielokrotnie wzywa pomocy Bożego Ducha w nieustannej odnowie łaski kapłaństwa, w jego owocnej realizacji dla Kościoła i w ciągłym wzrastaniu w tej łasce dla wszystkich w niej uczestniczących. Papież przypomina, że to w Wieczerniku Chrystus obiecał Apostołom: „Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam, aby z wami był na zawsze – Ducha Prawdy” (J 14, 16-17). To ten „Duch Prawdy, Parakletos, wziął z tego jedynego kapłaństwa, które jest w Chrystusie, i nam je objawił jako drogę naszego powołania i życia”. Dlatego jedynie ten sam „Duch Ojca i Syna pozwala nam coraz głębiej odkrywać tajemnicę tej przyjaźni, do jakiej wezwał nas Chrystus Pan w Wieczerniku”. Kapłan ma więc nieustannie, a zwłaszcza w Wielki Czwartek, prosić Ducha Świętego, aby „stale nawiedzał nasze myśli i serca. To nawiedzenie jest warunkiem trwania w przyjaźni z Chrystusem, ono zapewnia nam też coraz wnikliwsze, coraz bardziej przejmujące poznanie tajemnicy naszego Mistrza i Pana” (Lw 90, nr 1-2).

Częste przywoływanie Ducha Świętego przez Papieża w listach do kapłanów wskazuje na zasadniczy związek między dwoma wydarzeniami z Wieczernika: Ostatnią Wieczerzą i Zesłaniem Ducha Świętego. W obu tych wydarzeniach zakorzenione jest kapłaństwo będące na służbie Bożego Życia, które daje Duch Święty. Papież Jan Paweł II podkreśla, że to „za cenę odejścia poprzez Ofiarę Krzyża na Kalwarii [...], Chrystus pozostaje w Kościele: pozostaje w mocy Parakleta, Ducha Świętego, który «daje życie» (J 6, 63)”. Poprzez wielkoczwartkowe odnawianie i ożywianie w sobie sakramentalnej łaski kapłaństwa „otwieramy się [...] w stronę Ducha Świętego – Parakleta, którego darem jest nasz szczególny udział w jedynym kapłaństwie Chrystusa – Wiecznego Kapłana” (tamże). Właśnie ten fundamentalny związek z Duchem Świętym sprawia, że kapłani mogą „działać in persona Christi, sprawując Eucharystię oraz całą sakramentalną posługę dla zbawienia drugich”. Ponieważ to jedynie „Duch Prawdy daje przede wszystkim świadectwo o Chrystusie”, każde ludzkie, kapłańskie świadectwo staje się możliwe i prawdziwe tylko wtedy, gdy wyrasta ze świadectwa Ducha. W końcu to „Duch przychodzi z pomocą naszej słabości (Rz 8, 26)”, gdy w swojej posłudze kapłan spotyka się z „oporem umysłów, serc i cywilizacji przenikniętej duchem tego świata”, pozwalając lepiej zrozumieć, „dlaczego kapłan jest potrzebny światu i ludziom” (Lw 91, nr 3).

Kiedy w Wielki Czwartek wszyscy kapłani sprawują w swoich kościołach Mszę in Cena Domini, udają się niejako do Wieczernika wraz z Chrystusem i Apostołami, aby „odnaleźć ten korzeń, który zespala Eucharystię Chrystusowej Paschy i nasze sakramentalne kapłaństwo dziedziczone po Apostołach” (Lw 90, nr 1). Eucharystia i kapłaństwo są ze sobą związane w sposób najbardziej fundamentalny i nie da się zrozumieć żadnej z tych rzeczywistości w oderwaniu od drugiej. Szczególnym wyrazem tej jedności jest poranna, wielkoczwartkowa liturgia sprawowana w katedrze, która „zespala całe prezbiterium każdej diecezji wokół Biskupa we wspólnym sprawowaniu Eucharystii” (Lw 79, nr 1). Podczas Ostatniej Wieczerzy Chrystus zapoczątkowuje swoją godzinę, której oddawna oczekiwał. Początkiem, ale i szczególnym spełnieniem tej godziny, jest sakrament Jego Ciała i Krwi i ściśle z nim związany sakrament kapłaństwa. W ten sposób każdy kapłan włączony jest w godzinę Chrystusa, by wraz z Nim i Jego mocą dokonywać zbawienia świata.

Eucharystia, jako sakrament „wydania Ciała i wylania Krwi za was”, niesie w sobie wyraźnie charakter ofiarniczy: „posiada znaczenie i wagę ofiary” (Lw 87, nr 2). Kapłaństwo, jako sakrament będący „na służbie Eucharystii”, nabiera podobnego charakteru ofiarniczego. Na wzór Chrystusa, Ofiarnika i Ofiary, kapłan ze swego najgłębszego powołania jest wezwany do składania Ofiary Chrystusowej, ale także składania samego siebie w ofierze. Już tutaj, w Wieczerniku, odkrywa się więc istotny związek Ostatniej Wieczerzy z Ofiarą

na Krzyżu: „Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy oddaje w ręce Apostołów i Kościoła prawdziwą ofiarę. To, co w momencie ustanowienia przedstawia jeszcze zapowiedź, aczkolwiek ostateczną, ale jest także antycypacją ofiarniczej rzeczywistości na Kalwarii, stanie się z kolei poprzez posługę kapłanów pamiątką, w sposób sakramentalny odnawiającą tę odkupieńczą rzeczywistość” (tamże; por. Lw 96, nr 1).

Kapłaństwo więc jest wyraźnie „ustanowione dla Eucharystii, a przez to samo dla Kościoła, który jako wspólnota Bożego Ludu kształtuje się z Eucharystii” (Lw 83, nr 1). Kapłaństwo poprzez Eucharystię wpisuje się tym samym w eklezjalny wymiar życia chrześcijaństwa, dla którego Eucharystia jest „źródłem i szczytem” (KK, nr 11). Papież podkreśla, że Eucharystia jest „największym dobrem Kościoła. Jest jego życiem” (Lw 82, nr 1). Odkryć prawdę o Kościele to najpierw odkryć prawdę o Eucharystii dokonywanej przez kapłana *in persona Christi*. Tę zależność można też odwrócić, aby ukazać, że zrozumienie Eucharystii domaga się dostrzeżenia jej w Kościele jako ofiary Kościoła: „Prawda o Eucharystii jest równocześnie samym sercem prawdy o Kościele. Kościół bowiem w jakimś sensie rodzi się codziennie z Eucharystii sprawowanej na tylu miejscach ziemi, w tak bardzo różnych warunkach, wśród tylu kultur, dla których odnowa w tajemnicy Eucharystii staje się jak gdyby codziennym stwarzaniem” (Lw 94, nr 1). Posługa kapłańska poprzez sprawowanie ofiary eucharystycznej najwyraźniej ukazuje swoją uniwersalność, gdyż „cały świat, we wszystkich swoich wymiarach, jest obecny w naszej eucharystycznej posłudze” (tamże). Poprzez Eucharystię realizuje się też kapłańska służba Ewangelii, gdyż to „Eucharystia ewangelizuje ludzkie środowiska”, a kapłańskie „posługiwanie Ewangelii staje się owocne w mocy Eucharystii” (tamże). Służebność kapłaństwa hierarchicznego najbardziej uwidacznia się w sprawowaniu Eucharystii. Kapłaństwo właśnie dlatego jest służebne, „gdyż jego mocą spełniamy w Kościele tę posługę, którą tylko kapłanom dane jest spełniać, przede wszystkim posługę Eucharystii” (Lw 85, nr 1).

Za całą tą prawdą stoi nieustannie sam Jezus Chrystus. To On „niektórych powołuje i uzdalnia do szafarstwa swojej własnej Ofiary sakramentalnej, Eucharystii” (Lw 79, nr 4). Ten chrystocentryzm w spojrzeniu na kapłaństwo jest nieustannie obecny w refleksji papieskiej. W posłudze kapłańskiej służy sam Chrystus: „On też obchodzi wszystkie miasta i wioski (Mt 9, 35) – wszędzie tam, gdzie my jesteśmy posłani z naszą kapłańską i pasterską posługą. To On naucza [...] wszędzie tam, gdzie my jesteśmy posłani z posługą Ewangelii i Sakramentów. To On lituje się [...] nad każdym człowiekiem” (Lw 84, nr 5). Te wezwania Ojca Świętego chcą odnowić i ożywić w każdym kapłanie tę fundamentalną świadomość zakorzenienia swego kapłaństwa w Jedynym Kapłanie. Stąd tak jak Eucharystia, tak i samo kapłaństwo jest „również darem dla Kościoła – ze względu na Eucharystię” (Lw 82, nr 8). W tej proegzystencji kapłana odkrywa się jego szczególna prawda. Wszystkie te wymiary sakramen-

talnego kapłaństwa potwierdza w szczególny sposób życie św. Jana Marii Vianneya, któremu Ojciec Święty poświęcił swoje wielkoczwartkowe rozważania w 1986 roku z okazji dwusetnej rocznicy jego urodzin. Odrębnym i szczególnie wszechstronnym traktatem eucharystycznym jest *List O tajemnicy i kulcie Eucharystii*, skierowany w 1980 roku do wszystkich biskupów Kościoła.

OGRÓJEC

„UPADŁ NA ZIEMIĘ I MODLIŁ SIĘ” (Mk 14, 35)

Zanim w sposób ostateczny zrealizuje się zbawcza ofiara zapoczątkowana podczas Ostatniej Wieczerzy, Chrystus wyszedł z Wieczernika i „udał się, według zwyczaju, na Górę Oliwną” (Łk 22, 39). Ogród u podnóża Góry Oliwnej był Chrystusowi i Jego uczniom dobrze znany, jako miejsce modlitwy. Jan Paweł II ma pełną świadomość tego, że na drodze zrozumienia i spełnienia kapłańskiego powołania i misji modlitwa jawi się jako rzeczywistość o znaczeniu podstawowym. Jak sam Chrystus udając się z Wieczernika do Ogrodu Oliwnego „idzie poprzez modlitwę” (Lw 87, nr 3) ku wypełnieniu swojej godziny, tak każdy kapłan poprzez modlitwę ma iść ku urzeczywistnieniu tej Chrystusowej godziny w każdym miejscu i czasie pełnienia swej misji.

W odczytaniu znaczenia modlitwy Jezusa w Ogrójcu należy uwzględnić zarówno jej odniesienie do wydarzeń Wielkiego Piątku, do których była przygotowaniem, jak i wydarzenia Ostatniej Wieczerzy, która ją poprzedzała. Papież wyjaśnia, że ta modlitwa Chrystusa – „tak jak każda inna modlitwa Jezusa, a zarazem bardziej niż którakolwiek – jest objawieniem prawdy o Nim samym, o powołaniu i posłannictwie Syna, który przyszedł na świat, ażeby wypełnić ojcowską wolę Boga, aż do ostatniego «wykonało się» (J 19, 30)” (tamże, nr 4). To objawienie dokonuje się zwłaszcza w tych słowach modlitwy Zbawiciela, w których zwraca się On do Boga słowem „Abba”. Już na Ostatniej Wieczerzy, ustanawiając Eucharystię – Sakrament swojego Ciała i Krwi, Jezus wyraża swoją gotowość wypełnienia woli Ojca do końca, co stanie się ostatecznie na Kalwarii. W modlitwie w Ogrójcu objawia się natomiast najpełniej „rzeczywistość Syna Bożego, który przyjmuje postać sługi”. W nazwaniu Boga „Abba” „Chrystus, będąc na równi z Bogiem jako Syn współistotny Ojcu, jest zarazem prawdziwym człowiekiem” (tamże).

Prośba o „oddalenie kielicha” wyraża ciężar cierpienia, przed jakim staje Syn Boży. Temu cierpieniu towarzyszy też cały ciężar zbawczej ekspiacji za grzechy wszystkich ludzi, który Chrystus bierze na swoje ramiona. Ojciec Święty dodaje, że modlitwa w Ogrójcu ujawnia również „ów szczególny trud odpowiedzialności, jaka łączy się z podejmowaniem zadań, w których człowiek

musi przerastać siebie”. A chodzi tu przecież o „zbawienie świata, [które] ma się urzeczywistnić przez odkupieńczą ofiarę Syna”. Pan Jezus „świadomie podejmuje nadludzki wymiar tego zadania i spełnia wolę Ojca, pozostając z Nim w najgłębszej jedności synowskiej” (tamże, nr 6). Ta arcykapłańska i ofiarnicza modlitwa Chrystusa, gdzie następuje wyjątkowe spotkanie cierpienia i modlitwy, wyraża właśnie powiązanie kapłańskiej modlitwy i kapłańskiego życia, także naznaczonego trudem i cierpieniem.

Wyrastając z jedyne kapłaństwa Chrystusa kapłaństwo służebne domaga się szczególnego związania z modlitwą, jako „konkretnym i skutecznym sposobem uczestniczenia w godzinie Jezusa, zakorzenienia w Nim i w Jego paschalnej tajemnicy” (tamże, nr 7). Modlitwa w życiu każdego chrześcijanina ma znaczenie podstawowe, wyrażając jego stałe i nieusuwalne odniesienie do Boga, Stwórcy i Zbawiciela. Jezusowa modlitwa w Ogródzie Oliwnym wyraża równocześnie prawdę o „ludzkiej i chrześcijańskiej egzystencji [...] kapłanów [...]”. Tam bowiem jesteśmy świadkami modlitwy samego Chrystusa, która bezpośrednio wyprzedza najwyższe wypełnienie się Jego kapłaństwa poprzez krzyżową ofiarę z siebie samego” (tamże, nr 8). Stąd Papież podkreśla, że modlitwa w Ogrójcu to rzeczywistość, która jest pomiędzy ustanowieniem ofiary na Ostatniej Wieczerzy a jej urzeczywistnieniem na Krzyżu. U podstaw kapłańskiego powołania i posługi leży więc „kamień węgielny modlitwy”, która na zawsze pozwala „zachować głęboką świadomość tego, że jesteśmy jako słudzy Chrystusa w sposób szczególny i wyjątkowy szafarzami Bożych tajemnic (1 Kor 1, 4)” (tamże, nr 10). Przed kapłanem stoi więc nieustanne wezwanie, by „często pochylać się nad tajemnicą swego własnego powołania, z sercem pełnym zadumy i wdzięczności wobec Boga za ten niewysłowiony dar” (Lw 96, nr 3).

Takie spojrzenie na modlitwę i jej miejsce w życiu kapłana sprawi, że będzie on czytelnym znakiem Chrystusa i Jego Ewangelii, co wreszcie oznacza, że modlitwa to „ostatecznie jest sprawa miłości [...], miłości ku drugim”. Natomiast sama wewnętrzna dynamika miłości domaga się, aby ta kapłańska modlitwa, jako wyraz jego miłości, stale poszerzała jego serce: „kapłańska modlitwa musi się stale rozszerzać i rozprzestrzeniać na wszystkich, których «Ojciec nam dał»” (Lw 87, nr 11). Modlitwa więc wyraża też specyficzny rodzaj kapłańskiej egzystencji, która jest proegzystencją, jest więc dla drugich, jest wrażliwością na ich życie i los. W tym miejscu swoich rozważań Papież wyjątkowo szczegółowo wymienia tych, którzy są zadani duszpasterskiej wrażliwości kapłana wyrażającej się w modlitwie i poprzez modlitwę: „dzieci, dorośli i starcy. Młodzież, małżeństwa, rodziny, ale i ludzie samotni. Chorzy, cierpiący i umierający. Ludzie duchowo bliscy, gotowi do apostolskiej współpracy, ale – i ludzie dalecy, nieobecni, obojętni [...]. Ludzie usposobieni wrogo z różnych motywów. Ludzie znajdujący się w trudnościach różnego rodzaju [...]. Tacy, którzy szukają pomocy kapłana, i tacy, którzy ją odpychają” (tamże).

Wydaje się, że tak szerokie otwarcie serca musi przerastać ludzkie siły kapłana. Jest to więc „zawsze jakaś próba miłości”, próba, która kosztuje, a której trzeba stawiać czoła przede wszystkim poprzez modlitwę. Modlitwa w życiu kapłana jest więc konieczna nie tylko ze względu na zachowanie świadomości jego tożsamości, ale też dla owocności jego bycia dla drugich. Kapłan, na wzór Chrystusa i wraz z Nim, ma „stale wracać do Wieczernika i do Ogrójca”, aby odnaleźć „samo serce [...] kapłaństwa w modlitwie – i przez modlitwę” (tamże, nr 13). Dlatego modlitwa jest nieodzowna i tylko ona „pozwoli nam, pośród różnych przeciwności, sprostać tej próbie miłości, jaką jest życie każdego człowieka – a życie kapłana w sposób szczególny” (tamże, nr 12). W kontekście Roku Rodziny Papież szczególnie podkreśla konieczność modlitwy kapłana „z rodzinami i za rodziny” (Lw 94, nr 4). Wielokrotnie przypomina też o konieczności modlitwy o powołania do służby Bożej, a także modlitwy wszystkich kapłanów nawzajem za siebie. Papież wyznaje też, że modlitwa innych za niego i jego posługę na Stolicy Piotrowej, „wielka modlitewna solidarność jest [dla niego] źródłem siły” (tamże).

KALWARIA

„DŹWIGAJĄC KRZYŻ WYSZEDŁ NA MIEJSCE ZWANE MIEJSCEM CZASZKI” (J 19, 17)

Spośród wszystkich dróg Pana Jezusa najważniejsza była ta ostatnia, czyli droga na Kalwarię. Na tej drodze, z krzyżem i prowadzącej na krzyż, Chrystus dopełnił swojej godziny i „dał swoje życie na okup za wielu” (Mt 20, 28). Tym samym Jedyny i Najwyższy Kapłan dokonał swojej kapłańskiej i odkupieńczej ofiary. Tak jak w samym Chrystusie widać „ściśły i nierozzerwalny związek pomiędzy ofiarą a kapłanem”, tak też „człowiek, który składa Chrystusową Ofiarę, musi mieć udział w Chrystusowym kapłaństwie” (Lw 96, nr 4). Rozważając tę krzyżową drogę Pana Jezusa na Kalwarię można dostrzec liczne i ważne aspekty kapłańskiej posługi.

Dźwigając krzyż na Miejsce Czaszki Chrystus napotykał wiele ludzi. W pewnym sensie można powiedzieć, że cała ludzkość towarzyszy Zbawicielowi na tej drodze, bo Jego Ofiara jest zbawienna dla całego świata: „wszystkich bowiem – wszystkich mężczyzn i kobiety – Chrystus odkupił, dając im możliwość, by stali się przybranymi synami i córkami Ojca Przedwiecznego” (Lw 95, nr 4). Droga krzyżowa i sam krzyż w życiu Chrystusa zawierają więc w sobie znaczenie ukierunkowania Jego kapłańskiej i zbawczej misji ku innym, jest to powołanie otwarte ku ludziom (por. Lw 96, nr 7). To, co miało już swój wyraz w kapłańskiej modlitwie w Ogrójcu, tutaj znajduje swoje potwierdzenie i realizację. W swoim pierwszym liście do kapłanów z 1979 roku Papież pisze, że „zawsze potrzebny ludziom okaże się tylko kapłan świadomy

pełnego sensu swego kapłaństwa”, a to oznacza, że winien być „blisko ludzi i wszystkich ludzkich spraw”, ale zawsze „po kapłańsku” (nr 7). Jak Chrystus, który spośród ludzi wyszedł i do nich wraca niosąc ich grzechy na krzyż, podobnie każdy kapłan jest z ludzi i dla ludzi.

Kapłan wzięty jest spośród ludzi świeckich – to wśród *christifideles laici* rodzą się powołania – i do tych samych ludzi kapłan jest posłany jako duszopasterz. Kapłani więc „są braćmi wśród braci” (Lw 89, nr 5) i jako tacy mają do spełnienia zadanie społeczne, czyli gromadzenie wspólnot chrześcijańskich, do których są posłani. To „zgrupowanie jest służbą”, a ma być pojmowane „jako trwałe i konsekwentne budowanie wspólnoty” zawsze we współpracy z osobami świeckimi, do których posyła ich Kościół (tamże, nr 6). Jak Chrystus niosący krzyż staje wobec ludzi i ich spraw, tak i kapłan na swojej drodze staje wobec ludzi i ich spraw. Można więc powiedzieć, że każdy kapłan „jest dla ludzi świeckich”, ale zawsze „jako kapłan, zawsze w perspektywie zbawienia ludzi i rozszerzania królestwa Bożego. Jest świadkiem i szafarzem innego życia niż ziemskie” (Lw 86, nr 10). To spotkanie kapłana z ludźmi świeckimi ma wyrastać i dokonywać się nie na płaszczyźnie czysto naturalnej, ale winno odkrywać swoje korzenie w sakramencie chrztu, który wzywa i obdarowuje wszystkich łaską kapłaństwa powszechnego. Kapłan ma ludzi ożywiać i umacniać w tym kapłaństwie, które „polega na składaniu duchowej ofiary z życia, na dawaniu świadectwa zasadom chrześcijańskim w rodzinie, na podejmowaniu zadań w świecie i uczestnictwie w ewangelizacji braci” (tamże).

W tym spotkaniu ze światem, który przynoszą ze sobą świeccy, może pojawić się groźba zeświecczenia kapłana i chęć „upodobnienia się do tego świata” (Lw 82, nr 4). Kapłani stają wobec pokusy, by byli tacy sami jak świeccy (por. Lw 79, nr 7). Niesie to ze sobą niebezpieczeństwo zagubienia tożsamości. Dlatego przed kapłanami staje wezwanie do formacji i umacniania w sobie świadomości swego posłannictwa i tożsamości poprzez coraz głębsze upodabnianie się do Chrystusa. Dzieje się to nade wszystko przez nieustanne nawracanie się i modlitwę, by „powracać do samej Łaski naszego powołania, rozważać bezmiar dobroci i miłości Chrystusa [...], wyliczać się wobec Pana naszych serc z naszej służby [...], także z naszych zaniedbań, grzechów” (tamże, nr 10). Trzeba stale przypatrywać się swojemu powołaniu, ażeby kapłan „potwierdzał swój pierwotny wybór, ażeby wciąż na nowo dawał odpowiedź na Boże wezwanie” (Lw 96, nr 5). Kapłańska *formatio permanens* jest z istoty swojej chrystocentryczna, oznacza stałe powracanie do Chrystusa – „Kapłana i Pasterza naszych dusz”, bo w Nim „znajduje się nieustający początek i niewyczerpane źródło formacji każdego chrześcijanina, w szczególności zaś każdego kapłana” (Lw 92, nr 2). Problemowi formacji kapłańskiej Papież poświęcił szczególną uwagę w posynodalnej adhortacji *Pastores dabo vobis* z 1992 roku. Dopiero trwając w tej permanentnej formacji kapłan będzie mógł być z ludźmi i blisko ich spraw, ale tak, by – jak święty Proboszcz z *Ars* – przez

modlitwę, ubóstwo, czystość, posłuszeństwo, a zwłaszcza ducha wyrzeczenia się siebie i przyjęcie krzyża uświęcać siebie i tym lepiej móc uświęcać innych (por. Lw 86, nr 11). Kapłan, jako „dla ludzi postanowiony w tym, co się odnosi do Boga”, w tym właśnie wyraża autentyzm swego powołania i życia kapłańskiego.

Specyficznym rysem kapłaństwa służebnego jest celibat rozumiany jako bezżeństwo podjęte dla królestwa niebieskiego. Trzeba go widzieć jako szczególnie radykalny sposób naśladowania Mistrza, który sam pozostał bezżenny. Wpisuje się to także szerzej w zagadnienie odniesienia kapłana do kobiet i ich roli w jego życiu. Papież poświęcił więcej miejsca temu zagadnieniu w liście z 1979 roku, w którym podkreśla, że Kościół łaciński chce, by celibat był „udziałem tych wszystkich, którzy przyjmują Sakrament Kapłaństwa, nawiązując w tym do wzoru samego Chrystusa Pana, do nauczania Apostołów i całej sobie właściwej tradycji” (nr 8). Ojciec Święty zwraca uwagę zarówno na eschatologiczne, jak i społeczne znaczenie tego znaku. Kapłan w ten sposób staje się człowiekiem dla drugich. Nie rezygnuje tym samym z powołania do rodzicielstwa, które na różne sposoby staje przed wszystkimi jako droga do dojrzewania w miłości. Natomiast „rezygnując z tego rodzicielstwa, które jest udziałem małżonków, szuka w tym innego ojcostwa, a poniekąd nawet innego macierzyństwa” (tamże). Staje przed ludźmi w duchu służby, która realizuje się jedynie w wolności serca. Stąd „celibat jest znakiem wolności, która służy”, przez co uwyraźnia się to, jak „kapłaństwo hierarchiczne, czyli służebne, jest [...] jak najściślej przyporządkowane do powszechnego kapłaństwa wiernych” (tamże). Pomimo trudności czy kryzysów, kiedy kapłan zostaje poddany próbie, pomimo ataków na celibat czy niesprzyjającej atmosfery współczesnej kultury dla wyboru takiej drogi życiowej, Kościół zdecydowany jest trwać przy tej tradycji: „Wszyscy jesteśmy świadomi tego, że przechowujemy ten skarb w naczyniach glinianych, równocześnie jednak doskonale wiemy, że to jest skarb” (tamże). W kontekście relacji kapłana do kobiety Papież zwraca uwagę, że „dla dojrzałego i radosnego przeżywania celibatu wydaje się szczególnie ważne, ażeby kapłan wykształcił w sobie jak najgłębszy obraz kobiety jako siostry” (Lw 95, nr 4).

Ewangeliczne spotkania Chrystusa z kobietami, zarówno te, które miały miejsce podczas Jego działalności apostolskiej, jak i te w czasie drogi na Kalwarię, wskazują na ich znaczenie i posłanie dla sprawy Ewangelii i budowania Kościoła. Ojciec Święty przywołuje tu postać Samarytanki, której Chrystus „objawia głębię tego, co jest prawdziwym kultem Boga”; wskazuje na Marię i Martę z Betanii, wobec których wypowiedziana została tajemnica paschalna (por. J 11, 25-26); mówi o kobietach jerozolimskich współczujących Chrystusowi niosącemu krzyż, o niebiblijnej postaci św. Weroniki. Pod samym krzyżem obok jedyne Apostoła są obecne kobiety wraz z Maryją. Kobiety też „pierwsze będą świadkami pustego grobu i one też pierwsze dadzą o tym

znać Apostołom” (Lw 95, nr 6). Na równi z mężczyznami kobiety mają więc udział w potrójnej misji Chrystusa, w tym w Jego misji kapłańskiej, co wyrasta z ich udziału w powszechnym kapłaństwie wiernych przez sakrament chrztu. Ta ich misja w budowaniu Kościoła trwa i dzisiaj wraz z nieustanną misją kapłańską, którą realizują uczestnicy kapłaństwa służebnego. Papież pisze w związku z tym, że z jednej strony kobieta jako matka, a z drugiej – kobieta jako siostra to „dwa podstawowe wymiary odniesienia kapłana do kobiety” (tamże, nr 5).

Obecność Maryi zarówno na drodze krzyżowej na Kalwarii, jak i wraz z modlącymi się uczniami w Wieczerniku jest wezwaniem do odczytania Jej miejsca i roli w życiu każdego kapłana. Te fragmenty listów są u Papieża wyjątkowo osobiste i liczne – pisze o Maryi jako Matce kapłanów w zakończeniu niemal każdego Listu. Trzeba, by każdy kapłan „wzrokiem duszy wpatrywał się w Maryję Dziewicę, Matkę Jezusa Chrystusa, Syna Bożego”. Maryja wyraża „tajemnicę owej nadprzyrodzonej płodności z Ducha Świętego”, a to z kolei „dotyczy istoty naszego szczególnego powołania w Kościele” (Lw 87, nr 13). Już na początku swego pontyfikatu Ojciec Święty wyraził pragnienie, aby wszyscy kapłani „w Maryi dostrzegli Matkę tego kapłaństwa, które mamy od Chrystusa”, i aby wszyscy „swoje kapłaństwo Jej w szczególny sposób zawierzyli” (Lw 79, nr 11).

Obecna na Kalwarii „najgłębiej ze swym Jednorodzonym współcierpiała i z ofiarą Jego złączyła się maczynym duchem”, co jest szczytem „obecności Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła na ziemi” (Lw 88, nr 2). Św. Jan, również obecny na Kalwarii, wcześniej w Wieczerniku otrzymał władzę sprawowania ofiary eucharystycznej, natomiast od Chrystusa ukrzyżowanego dostał Maryję za Matkę. W nim cały Kościół wziął Ją do siebie. Ma to znaczenie dla wszystkich członków Kościoła, ale „posiada to szczególne znaczenie dla nas, którzy jesteśmy naznaczeni sakramentalnym znamieniem Kapłaństwa”. Podobnie jak cały Kościół realizuje swoje macierzyństwo na wzór macierzyństwa Maryi, tak zwłaszcza kapłani powinni „na nowo przemyśleć tę tajemniczą prawdę o naszym powołaniu: to rodzicielstwo z ducha”. Tak jak Kościół uczy się od Maryi swego własnego macierzyństwa, tak wszyscy kapłani winni się od Niej tego uczyć. Dlatego trzeba, by „każdy z nas wziął Ją do siebie [...], czyli aby pozwolił Maryi zamieszkać w domu swego sakramentalnego Kapłaństwa jako Matce i Pośrednicze” (tamże, nr 4).

Pielgrzymując wraz z Papieżem śladami Chrystusa-Kapłana szczególne etapy Jego drogi odkrywamy w Wieczerniku, w Ogrójcu i na Drodze Kalwaryjskiej. Każdy Wielki Czwartek jest wezwaniem, by kapłan, jako uczestnik kapłaństwa służebnego, powracał do Chrystusa, aby na nowo i coraz głębiej odkrywać prawdę o odkupieniu dokonanym w jedynej ofierze Boga-Człowieka. Wszyscy kapłani winni stale wsłuchiwać się w głos Chrystusowego Wikariusza, który zwraca się do nich jak do przyjaciół, wskazując zawsze na tę

pierwszą i podstawową przyjaźń – p r z y j a ź ń z C h r y s t u s e m. Tylko na tej drodze będą oni w stanie uczynić „wszystko, aby [...] nie zawieść tej świętej przyjaźni i jej sprostać” (Lw 88, nr 6).

„A Ty, Maryjo, Matko Chrystusa, która wraz z Apostołem Janem przyjęłaś nas pod krzyżem jako swych synów umiłowanych, czuwaj nieustannie nad naszym powołaniem. Tobie (je) zawierzamy [...], bądź z nami i prowadź nas [...]. Pomagaj nam do końca pełnić wolę Jezusa” (Lw 96, nr 9).

Ks. Jan D. SZCZUREK

KAPŁAŃSTWO SŁUŻEBNE WEDŁUG LISTÓW WIELKOCZWARTKOWYCH JANA PAWŁA II¹

Synostwo Boże najwyższego i wiecznego Kapłana nadaje Jego kapłaństwu specyficzny charakter – czyni je służebnym. [...] umożliwia ono realizację doskonałego kapłaństwa, ponieważ nikt lepiej od Syna nie jest w stanie wiedzieć, jakiego kultu oczekuje Ojciec od ludzi.

Teologia listów papieża Jana Pawła II do wszystkich kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek nie wzbudza, jak na razie, większego zainteresowania teologów. Łatwo się o tym przekonać przeglądając międzynarodowe bibliografie zawartości czasopism teologicznych. Można to różnie próbować wyjaśnić. Listy wielkoczwartkowe ze swej natury nie mają charakteru doktrynalnego jak encykliki, adhortacje czy listy apostolskie. Są one wyrazem osobistej refleksji nad tajemnicą uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusowym i być może z tego właśnie powodu wielu teologów nie przywiązuje do nich większej wagi. Oprócz tego nie stanowią one zamkniętego cyklu wypowiedzi papieskich, stąd trudno je ujmować całościowo. Ujęcie całościowe jest utrudnione i przez to, że kilkakrotnie Papież przesłał kapłanom inny tekst lub jakiś dokument *Magisterium* Kościoła, polecając jego uważną lekturę².

Pięćdziesięciolecie święceń kapłańskich Jana Pawła II jest jednak szczególną okazją do tego, aby zastanowić się nad treścią listów wielkoczwartkowych³ i w ten sposób ubogacić obraz papieskiego nauczania o kapłaństwie. Mówiąc o listach trzeba jednak wpierw zauważyć bogatą różnorodność tematyki, która zwykle była podyktowana zagadnieniami pozostającymi w centrum uwagi Kościoła w danym roku. Próbując jednak przedstawić teologię tych listów, czyli jakieś systematyczne ich ujęcie, należy zwrócić uwagę

¹ Skrócony tekst referatu wygłoszonego na sympozjum nt. „Kapłaństwo służebne w życiu i nauczaniu Jana Pawła II”, które odbyło się w Krakowie na Papieskiej Akademii Teologicznej w dniach 15-16 X 1996 r.

² W latach 1980-1982 została przesłana modlitwa, w 1984 r. homilia, a w 1992 r. rozważanie. W 1985 r. Papież polecał List do młodych, w 1992 r. adhortację apostolską *Pastores dabo vobis*, w 1994 r. List do rodzin, w 1995 List apostolski *Mulieris dignitatem*.

³ Teksty listów wielkoczwartkowych z lat 1979-1995 można znaleźć w: „Materiały Homiletyczne” 1995, nr 150, s. 223. Numer nosi odrębny tytuł „Ojciec Święty Jan Paweł II do kapłanów” i zawiera również przemówienia do kapłanów wygłoszone podczas pielgrzymek do Ojczyzny.

przede wszystkim na centralny charakter Eucharystii⁴ i na więź prezbiterów ze swoim biskupem. Jest to zrozumiałe, ponieważ okazją do pisania listów jest zawsze wspomnienie ustanowienia Eucharystii i spotkanie prezbiterium ze swoim biskupem. Problematyka listów obejmuje zarówno zagadnienia doktrynalne, jak i moralno-ascetyczne. Z zagadnień moralno-ascetycznych na szczególne podkreślenie zasługuje wierność kapłańska, gorliwość, modlitwa, stosunek do kobiet, poświęcenie. Ta problematyka wykracza jednak poza ramy naszych rozważań, chociaż jest ona oczywiście konsekwencją kwestii doktrynalnych.

Najszerze spektrum problematyki związanej z kapłaństwem zawiera pierwszy list z 1979 roku, w którym Jan Paweł II podjął właściwie wszystkie najważniejsze tematy dotyczące kapłaństwa służebnego. W kolejnych listach będą one omawiane zależnie od tematu wiodącego danego listu. W kontekście współczesnych kontrowersji wokół kapłaństwa służebnego na szczególną uwagę zasługują następujące kwestie: trynitarny wymiar kapłaństwa, zakres pojęcia kapłaństwa, stosunek kapłaństwa powszechnego do kapłaństwa służebnego, związek celibatu z kapłaństwem służebnym.

TRYNITARNY WYMIAR KAPŁAŃSTWA

Jednym z ważnych zagadnień teologii kapłaństwa w omawianych listach jest trynitarny i pneumatologiczny wymiar kapłaństwa służebnego. Do tajemnicy trójjedyności Boga Jan Paweł II nawiązywał kilkakrotnie, jednak dopiero ostatni list wprost podejmuje tę kwestię. Papież wychodzi od prawdy o ustanowieniu jednorodzonego Syna Ojca Przedwiecznego kapłanem Nowego Przymierza i stwierdza, że Syn „zostaje powołany do kapłaństwa” przez swego Ojca. Powołanie Syna do kapłaństwa następuje po zrodzeniu Go „aktem odwiecznej miłości” (Lw 96, nr 1a). Oczywiście w powołaniu „po” zrodzeniu chodzi o porządek logiczny, a nie chronologiczny. Na szczególną uwagę zasługują następujące treści:

Zrodzenie jest aktem odwiecznej miłości – do wiecznego kapłaństwa zostaje powołany Syn, który jest współistotny Ojcu. Rozumienie zrodzenia Syna jako aktu odwiecznej miłości jest wyrazem aprobaty tego nurtu we współczesnej teologii trynitarniej, który w oparciu o biblijne stwierdzenie „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8) opisuje tajemnicę wewnętrznego życia trójjedynego Boga

⁴ Por. List Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich biskupów Kościoła *O tajemnicy i kulcie Eucharystii* na Wielki Czwartek 1980 roku. Dalej stosowany skrót Lw, po którym liczba oznacza rok, kolejna liczba i litera oznacza odpowiedni numer i akapit. Dla uproszczenia „Listem wielkoczwartkowym” nazywane będą również inne teksty przesłane kapłanom na Wielki Czwartek (por. przyp. 2).

jako wzajemne obdarowywanie się miłością⁵. Papież nie wyklucza jednak wielowiekowej tradycji teologicznej, która pojmowała pochodzenie drugiej osoby Bożej jako akt intelektualny doskonałego Bożego poznania, czego wyrazem jest nazywanie Syna „Słowem Ojca” (Lw 96, nr 1a).

W odniesieniu do powołania Syna do kapłaństwa trzeba zauważyć, że jest to powołanie dokonujące się poza czasem i według Jana Pawła II jest ono związane z wcieleniem. Jednak nie wynika stąd, że ze względu na kapłaństwo i wcielenie dokonuje się odwieczne rodzenie Syna. Do takiego wniosku można dojść – zdaniem W. J. Hilla OP – w oparciu o założenia teologii K. Rahnera, według którego w wyniku odwiecznego rodzenia Syn nie tylko może stać się człowiekiem, ale ma się nim stać, albowiem tylko Logos mógł się wcielić⁶. Zwrócenie uwagi na ten aspekt powołania Syna oznacza, że powołanie do kapłaństwa nie dokonało się podczas Jego ziemskiego życia. Syn stał się kapłanem już wówczas, gdy mocą Ducha Świętego Ojciec utworzył mu ciało (por. Hbr 10, 5), a nie dopiero w momencie złożenia ofiary krzyżowej, w którym – jak zdają się utrzymywać niektórzy teologowie⁷ – miałyby się dokonać konsekracja kapłańska. Chrystus zatem jako człowiek jest kapłanem (por. Lw 89, nr 3a).

Ważnym elementem prawdy o kapłaństwie jest synostwo Boże. „W tym powołaniu Syna do kapłaństwa – pisze Jan Paweł II – wyraża się cała głębia tajemnicy trynitarnej”. Jest to aspekt kapłaństwa rzadko dostrzegany w naszej teologii. Niewątpliwy sukces teologii kapłaństwa w ujęciu G. Greshake’go polega między innymi na pokazaniu trynitarne wymiaru urzędu kapłańskiego⁸. Synostwo Boże najwyższego i wiecznego Kapłana nadaje Jego kapłaństwu specyficzny charakter – czyni je służebnym. Bycie Synem wiąże się bowiem z jednej strony z posłuszeństwem i szacunkiem wobec Ojca, z drugiej zaś strony z bliskością i doskonałym poznaniem Go. Właśnie synostwo umożliwia realizację doskonałego kapłaństwa, ponieważ nikt lepiej od Syna nie jest w stanie wiedzieć, jakiego kultu oczekuje Ojciec od ludzi, a mianowicie, że oczekuje On kultu „w Duchu i prawdzie” (J 4, 23).

Spośród współczesnych teologów J. Galot podkreśla związek między synostwem Bożym Chrystusa i Jego kapłaństwem. Jego zdaniem związek ten, wyrażony w Psalmie 110 i później w Liście do Hebrajczyków, nie jest przypadkowy: „synostwo Boże wyraża się w kapłaństwie” w ten sposób, że dającą

⁵ Por. np. J. Galot, *La génération éternelle du Fils*, „Gregorianum” 1990, nr 71, s. 674-678.

⁶ Por. W. J. Hill OP, *The Three-Personed God. The Trinity as a Mystery of Salvation*, Washington 1982, s. 141.

⁷ Por. A. Vanhoye, *Pêtres anciens, Pêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris 1980, s. 92.

⁸ Por. G. Greshake, *Być kapłanem. Teologia i duchowość urzędu kapłańskiego*, przekł. K. Wójtowicz CR, Wrocław 1983, s. 102-120.

Synowi wszystko miłość Ojca Syn odwzajemnia przez bycie odbłaskiem chwały Ojca, przez otaczanie Ojca chwałą⁹. Innego zdania jest jednak A. Vanhoye, który uważa, że nie ma bezpośredniego związku między synostwem Bożym i kapłaństwem Chrystusa, przynajmniej według Listu do Hebrajczyków¹⁰. Wydaje się jednak, że argumentacja użyta przez Vanhoye nie jest wystarczająca. Związek kapłaństwa z synostwem Bożym jest godny zauważenia również dlatego, że w ekonomii zbawczej Starego Testamentu, zwłaszcza w epoce patriarchów, funkcje kapłańskie pełnili ojcowie rodów¹¹, a prawo do kapłaństwa było dziedziczne¹².

Jan Paweł II podkreśla wyjątkowość kapłaństwa Chrystusa. Polega ona przede wszystkim na tym, że „Chrystus jest kapłanem swojej własnej ofiary” (Lw 96, nr 1b). Współistotny Ojcu Syn składa Mu przez Ducha wiecznego (por. Hbr 9, 14) siebie w ofierze, a wraz ze sobą nieustannie składa Mu całe stworzenie, ponieważ przez Niego i w Nim wszystko zostało stworzone.

W ten sposób Ojciec Święty nawiązuje również do pneumatologicznego wymiaru kapłaństwa Chrystusowego. Przypomina wszystkim kapłanom, że w dniu ich święceń Kościół „wzywał Ducha Świętego”, który jest Duchem Prawdy i który daje życie. Kapłaństwo służebne jest więc nowym życiem, które właśnie Duch Święty zapoczątkował w nas. Związek między naszym kapłaństwem a kapłaństwem Chrystusa Jan Paweł II wyraża, mówiąc, że „Duch Prawdy, Parakletos, «wziął» z tego jedyne kapłaństwa, które jest w Chrystusie, i nam je objawił jako drogę naszego powołania i życia” (Lw 90, nr 1b). Darem Ducha Świętego jest udział kapłanów w kapłaństwie Chrystusa, dzięki czemu stają się oni „alter Christus” (por. Lw 91, nr 2c). Stąd konieczna jest żarliwa modlitwa do Ducha Świętego, abyśmy mogli coraz głębiej odkrywać tajemnicę przyjaźni z Chrystusem (por. Lw 90, nr 2d) i aby posłannictwo Kościoła „dojrzywało do tej miary, która jest w Chrystusie” (Lw 90, nr 5b). Jest ona tym żarliwsza, im większy „opór cywilizacji zrodzonej pod wpływem ducha tego świata” napotykają kapłani w realizacji swego posłannictwa (Lw 91, nr 4d).

⁹ Por. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, Firenze 1981, s. 50.

¹⁰ „Autor nigdy nie mówi, że on powinien «stać się» Synem; mówi natomiast, że powinien być stać się wielkim kapłanem. Nie ma więc bezpośredniego powiązania między synostwem Bożym i kapłaństwem”. Vanhoye, dz. cyt., s. 178.

¹¹ Por. Galot, dz. cyt., s. 7.

¹² Por. np. J. J. Castellet, A. Cody, *Religious Institutions of Israel*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, red. R. E. Brown; J. A. Fitzmyer; R. E. Murphy, London 1989, s. 76: 13.

ZAKRES POJĘCIA KAPŁAŃSTWA

Przez Ducha Świętego Chrystus złożył swoją ofiarę i Duch Święty uzdalnia kapłana do składania ofiary „in persona Christi”. Jan Paweł II z naciskiem podkreśla „ściśły i nierozzerwalny związek pomiędzy ofiarą a kapłanem” (Lw 96, nr 4c). Jednak funkcje kapłańskie nie ograniczają się jedynie do składania ofiary. Tradycyjnie zwykło się mówić o trzech funkcjach posłannictwa Chrystusa: prorockiej, kapłańskiej i królewskiej. Papież zwraca jednak uwagę, że w oparciu o nauczanie soborowe „mówić należy raczej o troistym wymiarze posługi i posłannictwa Chrystusa niż o trzech różnych posłannictwach; w istocie bowiem są one ze sobą głęboko zespolone” (Lw 79, nr 3a). Oznacza to, że również uczestnictwo w posłannictwie Chrystusowym posiada ten sam troisty wymiar. W listach wielkoczwartkowych na pierwszy plan wysuwa się jednak wymiar kapłański w znaczeniu ofiarniczym, co jest podyktowane okolicznością, w jakiej listy te powstają, a mianowicie wspomnieniem ustanowienia Eucharystii i kapłaństwa. Wymiar prorocki jest podkreślony jako odpowiedzialność za Słowo Boże (por. Lw 80, nr 10e), natomiast wymiar królewski – jako kierowanie wiernymi. Tu Jan Paweł II cytuje słowa św. Grzegorza Wielkiego: „Sztuką ponad sztuki jest rząd dusz” (Lw 79, nr 6a).

Jak wielka jest to sztuka, łatwo zrozumieć, gdy uświadomimy sobie, że kapłaństwo jest hierarchiczne i służebne równocześnie. Są to dwa aspekty kapłańskiej działalności, które w praktyce bywają trudne do zharmonizowania. Jan Paweł II z naciskiem podkreśla ściśły związek między hierarchicznością i służebnością kapłaństwa. Mówi on: „nasze kapłaństwo jest «hierarchiczne» – czyli związane z władzą «kierowania i kształcenia ludu kapłańskiego» (KK, nr 10) – a przez to właśnie «służebne»” (Lw 79, nr 4c). Posługa kształcenia i kierowania jest – zauważa dalej Papież – uczestnictwem w służbie samego Chrystusa, który zbawiając nas służy swemu Ojcu. W ten sposób służebność kapłaństwa wiąże on z jego wymiarem trynitarnym. Służebność kapłaństwa stanowi o jego autentyczności do tego stopnia, że jeśli kapłańska egzystencja nie jest przeniknięta służbą, to nie można z „pełnym pokryciem” sprawować Ofiary Eucharystycznej „in persona Christi” (por. Lw 79, nr 4c). Służebność oznacza więc coraz pełniejsze utożsamianie się z Chrystusem: ofiarnikiem i ofiarą. Kapłaństwo jest posługą nie tylko wobec wierzących, jest ono posługą wobec człowieka w ogóle. „Służyć to znaczy – wyjaśnia dalej Jan Paweł II – podnosić człowieka od samych podstaw jego człowieczeństwa, w najgłębszym rdzeniu jego godności” (Lw 84, nr 3). Ze względu na potrzebę tak daleko idącej służby człowiekowi nie można rezygnować z kapłaństwa służebnego. Tak pojętą służebnością kapłaństwa Papież uzasadnia więc nieustępliwość wobec trudności stawianych kapłaństwu przez współczesny świat (por. Lw 79, nr 4e).

Wspomniane „podnoszenie człowieka” przez posługę kapłańską jest uczestnictwem w zbawczym dziele Chrystusa. Ojciec Święty wielokrotnie nawiązuje

do tej prawdy. W liście z 1979 roku pisze, że „nasze uczestnictwo w Chrystusowym posłannictwie i posłudze wyrasta z tej troistej jedności [posłannictwa i posługi proroka, kapłana i króla]” (Lw 79, nr 3a). W modlitwie na Wielki Czwartek 1982 roku Papież mówi, że „otrzymaliśmy sakramentalne kapłaństwo dla posługi ludzkiego zbawienia w Kościele” (Lw 82, nr 2d). Mówiąc o sakramencie pojednania w jubileuszowym roku odkupienia Jan Paweł II wzywa wszystkich kapłanów do odnowienia świadomości uczestnictwa w dziele pojednania człowieka z Bogiem: „W Roku Jubileuszowym winniśmy, Drodzy Bracia, szczególnie głęboko sobie uświadomić, że jesteśmy sługami tego pojednania z Bogiem, które raz na zawsze zostało dokonane w Jezusie Chrystusie” (Lw 83, nr 3b). Jest to nauka wyrażona przez Sobór Watykański II w Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów mówiącym właśnie o „misji zbawienia aż po krańce ziemi”, cytowana dosłownie w liście z 1991 roku (por. Lw 91, nr 2h).

STOSUNEK KAPŁAŃSTWA POWSZECHNEGO DO KAPŁAŃSTWA SŁUŻEBNEGO

Rezultatem dzieła pojednania jest oddawanie czci Ojcu w Duchu i prawdzie. Wyraża się w tym kapłaństwo wszystkich ochrzczonych, niezależnie od sposobu uczestnictwa w jedynym kapłaństwie Chrystusa. Papież przypomina naukę soborową o wzajemnej relacji obu form kapłaństwa podkreślając, że „kapłaństwo biskupów, prezbiterów, tak jak i urząd diakonów jest «dla» świeckich” (Lw 90, nr 3b). „Bycie dla” kapłaństwa służebnego wyraża się między innymi w tym, że kapłan „sprawując Eucharystię i udzielając sakramentów, przez to samo uświadamia wiernym właściwy im udział w kapłaństwie Chrystusa” (Lw 90, nr 2c). Chociaż każdy kapłan jest dla ludzi, to równocześnie jest on „z ludzi wzięty”, na co zwraca uwagę Jan Paweł II wzywając do wdzięczności wobec środowiska, w którym rozwinęło się powołanie każdego kapłana. Kapłaństwo służebne jest więc głęboko zakorzenione w powszechnym kapłaństwie wiernych (por. Lw 89, nr 3). Obie te formy kapłaństwa wzajemnie się ubogacają i warunkują.

W kontekście kapłaństwa powszechnego warto odnotować również kapłaństwo, które można by nazwać naturalnym. Papież Jan Paweł II stwierdza bowiem, że przez grzech „człowiek zatracił świadomość, iż jest kapłanem całego widzialnego świata, zwracając ten świat wyłącznie ku sobie samemu” (Lw 88, nr 7a). Już przez sam akt stworzenia człowiek został powołany do ofiarowania Bogu Stwórcy siebie i świata, w którym żyje. Jest to zgodne z myślą wyrażoną przez św. Pawła, według którego człowiek patrząc na piękno świata powinien oddać Bogu cześć (por. Rz 1, 21). W ten sposób Autor listów wielkoczwartkowych rozszerza zakres terminu „kapłaństwo” na wszelkie oddawanie Bogu czci.

W kwestii kapłaństwa powszechnego należy wreszcie zauważyć pewną rozbieżność w terminologii. W listach wielkoczwartkowych Jan Paweł II używa terminu „kapłaństwo powszechne”. W Katechizmie Kościoła katolickiego w tekstach nie będących dosłownymi cytatami z dokumentów soborowych występuje jeszcze inny termin, a mianowicie „kapłaństwo wspólne”. Te rozbieżności terminologiczne sygnalizują złożoność problematyki kapłaństwa świeckich oraz istnienie pewnych preferencji w polskiej teologii kapłaństwa.

ZWIĄZEK CELIBATU Z KAPŁAŃSTWEM SŁUŻEBNYM

Na zakończenie krótkiego przeglądu treści listów wielkoczwartkowych należy poruszyć kwestię związku celibatu z kapłaństwem służebnym (uczynimy to tylko skrótowo, mając na uwadze omówienie tego tematu przez mego Przedmówcę ks. S. Nowosada.) Zagadnienie celibatu pojawia się w listach kilkakrotnie, w tym także częściowo w liście poświęconym relacji kapłana do kobiety (Lw 95). Znane jest twierdzenie teologiczne, mówiące, że celibat kapłański jest odpowiedni dla kapłaństwa służebnego. Twierdzenie to zostało powtórzone przez Sobór Watykański II (Dekret o posłudze i życiu kapłanów, nr 16). W listach takie zdanie jednak się nie pojawia. Jan Paweł II podkreśla, że celibat nie jest tylko narzucony przez prawo przyjmującym sakrament kapłaństwa, ale jest świadomym i dobrowolnym wyborem bezżenności, możliwym dzięki otrzymanej łasce. Celibat jest więc również darem danym przez Chrystusa dla dobra Kościoła. Zdaniem Papieża analogia między Kościołem a Maryją Dziewicą ułatwia nam zrozumienie naszego powołania, które „wiążemy z celibatem”. Argumentami za celibatem są w tym kontekście lepsza służba Bogu i braciom oraz doskonalsze ojcostwo duchowe (por. Lw 88, nr 5b). W modlitwie dołączonej do listu z 1993 roku jego Autor dziękuje Chrystusowi za to, że Kościół „od najdawniejszych czasów poczuł się związany wezwaniem do bezżeństwa poświęconego sprawom Królestwa Bożego”.

Sugerowany tu pogląd, że celibat należy do natury kapłaństwa służebnego¹³, nie zawsze jest przyjmowany przez współczesną teologię kapłaństwa. Istnieje bowiem silna tendencja zmierzająca do uzasadniania tezy przeciwnej. Wydaje się jednak, że z punktu widzenia rozwoju dogmatu silniejszy związek celibatu z kapłaństwem nie stoi w sprzeczności z tradycyjną nauką Kościoła. Ponadto, jeśli Kościół wierzy, że celibat jest darem, charyzmatem danym mu przez Chrystusa i umacnianym przez Ducha Świętego, to czy może on z takiego daru kiedykolwiek zrezygnować?

¹³ Por. J. D. Szczurek, *Elementy chrystologii w posynodalnej adhortacji apostolskiej „Pastores dabo vobis”*, „Analecta Cracoviensia” 1993, nr 25, s. 481-483.

Przedstawione przez nas tematy z listów wielkoczwartkowych Jana Pawła II nie wyczerpują bogactwa ich treści. Zabrakło tu na przykład refleksji o Maryi, Matce kapłanów. Do niej zwraca się Ojciec Święty w dziękczynieniu za swe pięćdziesiąt lat kapłaństwa dołączonym do listu z 1996 roku. Listy wielkoczwartkowe zasługują na znacznie więcej uwagi nie tylko teologów, ale wszystkich kapłanów, a także osób świeckich. Wszyscy jesteśmy za nie wdzięczni, bo są to listy do najbliższych.

WSPÓŁCZESNY ETHOS KAPŁAŃSTWA

Ks. Karol WOJTYŁA

FRANCJA – U ŹRÓDEŁ WEWNĘTRZNEGO RUCHU MISYJNEGO*

Nowi apostołowie Francji zdali sobie sprawę, że muszą wyjść w swej pracy z punktu zerowego. Popatrzyli w oczy rzeczywistości i zrozumieli, że wiele zabytków chrześcijańskiego życia to już tylko czcza forma, opierająca się na próżni. Że to, co się brało za tradycję, nie ma już żadnej siły, żadnej życiowej wartości.

Powszechnie znane są dwie prawdy o francuskim katolicyzmie: że posiada on wspaniałą warstwę intelektualistów różnych odcieni i że, z drugiej strony, stoi wobec ogromnej rzeszy, która w życiu i pojęciach swoich odeszła od Ewangelii, czasem aż tam, skąd już zasad Chrystusa i Jego nauki nie widać zupełnie. Tak więc Kościół we Francji, rozporządzając w swych najwyższych rejestrach wspaniałą katolicką kulturą umysłową, ma równocześnie do nawrócenia szerokie rzesze niewierzących.

Gdy się rozważa te dwie okoliczności, nasuwa się pytanie, czy między tymi dwoma światami istnieją jakieś punkty styczne, czy wielki poziom francuskiej kultury umysłowej może swym wpływem dosięgnąć niewierzących mas. Bo że kultura ta stanowi potężny zbiornik, zasilający nie tylko Francję, ale cały katolicyzm – wszyscy godzą się bez wahania. Zbiornik istnieć musi. Chodzi jedynie o doprowadzenie jego bogactw do szerokich rzesz, przede wszystkim do szerokich rzesz własnego społeczeństwa. Chodzi o przetworzenie tych bogactw teoretycznych i pojęciowych na wartości apostolskie.

Bo właśnie apostołstwo jest tym sposobem oddziaływania, przez który Kościół we Francji musi dotrzeć do swych niewierzących. Czerpiąc z bogatych osiągnięć teoretycznych, musi ono otwierać dla szerokich mas skarby katolicyzmu praktykowanego w życiu. Sama bowiem twórczość umysłowa katolicka nie przetwarza jeszcze społeczeństwa, nie jest bezpośrednio apostolska. Niemniej jest apostolska pośrednio. Zasila bowiem źródła oddziaływania.

Z tego prawa krążenia wartości kulturalnych, z tego istotnego posłannictwa ruchu umysłowego zdaje sobie doskonale sprawę wewnętrzny ruch misyjny Francji. Ruch ten bowiem, nie będąc ruchem intelektualnym, dba bardzo

* Artykuł został opublikowany pierwotnie pt. *Mission de France* w „Tygodniku Powszechnym” 1949 nr 9/207. Tytuł pochodzi od redakcji „Ethosu”.

o utrzymanie kontaktu z ruchem umysłowym i obficie zeń czerpie przemyślenia i osiągnięcia.

Samo już jasne i dość krańcowe stwierdzenie, że Francja jest terenem misyjnym, jest owocem długich i głębokich przemyśleń. Jest też owocem mocnej, Francuzom wrodzonej logiki. Prócz tego jest owocem wielkiej apostoelskiej żarliwości. Bo zapewne nie było rzeczą zbyt łatwą wziąć pełną odpowiedzialność za to stwierdzenie: Francja jest terenem misji. Człowiekiem, który je po raz pierwszy z całą stanowczością wypowiedział – i uzasadnił – jest twórca „Mission de Paris”, ks. Godin, uważany za duchowego ojca ruchu wewnątrznomisyjnego we Francji. Jego głośna książka *La France pays de mission* zrobiła ogromne wrażenie. Opowiadają, że kard. Suhard zapłakał, przeczytawszy gorzkie prawdy, tak żarliwie w niej wypowiedziane. Ks. Godin był apostołem paryskich przedmieść, tam przejął sposób życia ich mieszkańców, stał się do nich podobny we wszystkim. Różnił się tylko jednym: pełnym osobistym posiadaniem Ewangelii. To swoje niewspółmierne bogactwo chciał rozdać braciom, tym, których stan i środowisko obrał za swoje. Tam też, na przedmieściach Paryża, wypalił się w ostatnich latach wojny.

Drugim pionierem nowego ruchu misyjnego we Francji był dominikanin o. Loew, duszpasterz portowych robotników w Marsylii. O. Loew doszedł do wniosku, że biały habit niczego już dzisiaj sam z siebie nie mówi. Postanowił więc upodobnić się do swoich owieczek. Żyjąc wśród robotników, postanowił stać się jednym z nich. Po jakimś czasie stał się także duszpasterzem swych kolegów i towarzyszy. W tej chwili na przedmieściach Marsylii urządza się już drugą z kolei parafię robotniczą, oddawszy kierownictwo pierwszej (St. Louis) księżom, których dostarczyła „Mission de France”.

Paryż i Marsylia to bodaj dwa największe zagęszczenia proletariackie we Francji. Ale pojęcie kraju misyjnego nie ogranicza się do dzielnic robotniczych. Sięga także na wieś. O specyficznej formie tej pracy na wsi – dla nas może najciekawszej – informuje nas książka ks. Boularda pisana w kolaboracji z A. Achard i H. J. Emerard: *Problèmes missionnaires de la France rurale* (Editions du Cerf).

Ciekawy jest to moment statystyczny, mapa Francji sporządzona pod tym kątem widzenia. W obu książkach, tak w książce ks. Godina, jak i w książce ks. Boularda, spotykamy taką mapową siatkę. Dzieli ona zasadniczo Francję na trzy typy środowisk zależnie od ich stosunku do katolicyzmu. Są to: a) kraj katolicki („pays de chrétienté”), b) kraj nie praktykujący, ale żyjący kulturą chrześcijańską („pays non-pratiquant de culture chrétienne”), c) kraj misyjny („pays de mission”).

Pierwszy rodzaj środowisk znajdujemy w tych częściach Francji, gdzie tradycja chrześcijańska jest jeszcze mocna, udział w życiu liturgicznym i sakramentalnym zupełnie rzetelny (ok. 90 proc.), gdzie życie środowiska najwyraźniej wpływa jeszcze z istotnych założeń chrześcijańskich oraz z tych nadprzy-

rodzonych źródeł, jakimi rozporządza Kościół, innymi słowy – tam, gdzie życie chrześcijańskie przebiega jeszcze jako organiczna całość nie oderwana od swoich korzeni.

Drugi rodzaj stanowią te ośrodki, w których żyje się jeszcze ciągle w zasięgu chrześcijańskiej kultury. Kulturę pojmuje się tu jako pewien wytwór wtórny, samo bowiem środowisko nie tkwi już we właściwych, nadprzyrodzonych źródłach tej kultury. Żyje zatem kulturą oderwaną od swych korzeni, żyje nie tyle kulturą, ile pewnym nawykiem zewnętrznoobyczajowym, który raczej czerpie swą siłę w umowie niż w przekonaniu. O ile środowiska typu poprzedniego wykazują jeszcze całą siłę właściwej religijnej tradycji chrześcijańskiej, o tyle w tym drugim typie środowisk tradycja zeszła już wyłącznie do wtórnej postaci, sama zaś nadprzyrodzona rzeczywistość religijna straciła już swój głęboki i prawdziwy wpływ na życie. Ludzie takich środowisk żyją jedynie w jej przedłużeniu, tam, gdzie pewne umowne przyzwyczajenie zastąpiło już lub raczej wyparło prawdziwą moc wiary.

Wreszcie „pays de mission” – teren misyjny. Tu oderwano się już nawet i od tych najzupełniej wtórnych przejawów chrześcijaństwa. Tu życie nie wykazuje żadnych już związków z religijną chrześcijańską tradycją. Tworzy się i wypływa z zupełnie innych założeń. To te środowiska, w których dzieci, widząc postać Ukrzyżowanego, zapytują: kto to? – zdziwione nie spotykanym dotychczas zjawiskiem. A zatem kraj misyjny to takie środowisko, gdzie z punktu widzenia Ewangelii nie znajdujemy najzupełniej niczego, żadnych śladów, nawet szczątkowych czy wtórnych, tradycji, żadnych zaczątków. Niczego. Zero.

Takie doskonale odchrystianizowane tereny odkrywa ks. Godin wśród wielkomijskich skupisk proletariackich, ks. Boulard w środowiskach wiejskich.

Stoimy wobec faktów stwierdzonych i zestawionych ze statystyczną ścisłością. Ale ci, którzy te fakty wykryli i opisali, nie zadowolili się stwierdzeniami. Konstatując – podawali cały szereg rozwiązań. Wypracowali system duszpaństwa i apostołowania dostosowany do istniejącego i stwierdzonego stanu rzeczy. Systemu tego nie opracowali jedynie teoretycznie i książkowo. Uczyniwszy pracę apostołską wśród niewierzących środowisk posłannictwem swego życia, coraz lepiej środowiska te poznawali, a także wypróbowali najwłaściwsze sposoby oddziaływania na nie.

Nowi apostołowie Francji zdali sobie sprawę, że muszą wyjść w swej pracy z punktu zerowego. Popatrzyli w oczy rzeczywistości i zrozumieli, że wiele zabytków chrześcijańskiego życia to już tylko czcza forma, opierająca się na próżni. Że to, co się brało za tradycję, nie ma już żadnej siły, żadnej życiowej wartości. Doświadczenie wykazało, że przeciętny katolik, przeniesiony z takiej np. Bretanii w środowiska niewierzących czy choćby niepraktykujących, porzuca praktyki religijne z zatrważającą szybkością i bardzo prędko zrównuje się ze swym otoczeniem. Widocznie tradycja, którą wyniósł ze swego środo-

wiska, nic mu nie dała. Katoliccy pisarze i działacze biją na alarm patrząc na to wygasanie, a raczej wyczerpywanie się psychologicznych źródeł religijnej tradycji. Jest to zwłaszcza znamienne w społeczeństwie francuskim, dla którego chłodne nastawienie rozumowe jest daleko bardziej powszechne niż dla społeczeństwa naszego. W sumie, opierając się na różnych przesłankach, spostrzeżeniach i uwagach grupy „Mission de France” i ośrodków zbliżonych, należy przewidywać, że w najbliższej przyszłości nowy typ duszpasterzowania i apostołowania będzie nieodzowny we wszystkich środowiskach: w jednych dla nawracania współczesnych pogan, w innych dla zapobieżenia spoganieniu.

Jak ta praca wygląda w praktyce, opowiada nam książka ks. Michonneau: *Paroisse communauté missionnaire (Parafia – wspólnota misyjna)*. Znajdujemy w niej sprawozdanie, a zarazem i wytyczne takiego zespołu misyjnego, pracującego w środowisku proletariackim na dalekich przedmieściach Paryża. Omawia ona cały szereg szczegółów dotyczących życia parafialnego w bardzo już niewierzącym środowisku, a przede wszystkim ukazuje samą organizację parafii na nowych, misyjnych opartą zasadach. Parafia ta, jak wskazuje tytuł, pojęta jest jako rodzaj całości, rodzaj wspólnoty. Nazwa ta odnosi się tak do kapłanów parafii, jak i do świeckich.

Cały wysiłek zespołu kapłańskiego nastawiony jest na „témoignage” (świadeństwo), na pokazanie otaczającym niewierzącym, jak wygląda Ewangelia wprowadzona w życie. To jest pierwszym uderzeniem w uprzedzenia środowiska do kapłana i do katolicyzmu. Świadczenie Ewangelii czynem musi się dokonywać przez ścisłe zachowanie jej ducha, zwłaszcza w tych punktach, na które najbardziej jest uczulone środowisko proletariackie. Stąd duch ubóstwa i bezinteresowności w nowych parafiach. Kapłani pracujący w nich nie składają, zdaje się, żadnych ślubów, ubóstwo zaś pojmują jako ustalenie własnej stopy życiowej na przeciętnym poziomie środowiska, raczej nieco poniżej. Zasada bezinteresowności wyraża się jako ścisłe wyrzeczenie się pobierania jakichkolwiek opłat. Sprawa ta bywa załatwiana przy pomocy skarbon, w których wierni mają sposobność dać upust swej ofiarności. Widnieje tu wyraźna dążność do zerwania z tradycyjnym systemem opłat za posługi liturgiczne, jak śluby i pogrzeby.

Dla większego nawiązania łączności ze środowiskiem robotniczym księża z „Mission” podejmują się również pracy fizycznej. Jest to nie tylko nawiązanie do starej tradycji Pawłowej („Na moje utrzymanie pracowały te oto ręce”). Praca fizyczna ma w tym wypadku jeszcze inne, daleko ściślejsze cele. Wiąże się to z całą mistyką ruchu misyjnego. Kapłan to człowiek ofiarujący wraz z Chrystusem i przez Chrystusa każdą cząstkę ludzkiego trudu, ludzkiej pracy Ojcu Niebieskiemu. Po to właśnie tkwi w swoim środowisku, ażeby całe tętno jego życia przetwarzać w nieskończoną wartość ofiary Chrystusowej. Ma tego dokonywać nie tylko samą bezkrwawą ofiarą Mszy św., ale również łącząc tę

ofiare w sposób bardzo osobisty z tym wszystkim, co jego środowisko może Ojcu Niebieskiemu złożyć w ofierze.

A oprócz tego wspólna praca przełamuje wrogie nastawienie, łączy wspólnym warsztatem, pewną wspólnotą interesów życiowych i tak otwiera drogę do apostolskiej działalności.

Czy ta droga apostołowania jest słuszna? Nie ma co do tego jednolitego punktu widzenia. Np. ks. Cardijn, twórca JOC, jest wręcz przeciwnego zdania. Ale niezależnie od tego, czy sposób ten jest słuszny, czy nie, musimy skonstatować fakt, że jest to na pewno jedno z owych żywiłowych objawień się Ducha Bożego, który nieustannie ujawnia się w życiu Kościoła, coraz nowe, dotąd nie przeczuwane ukazując ścieżki i drogi.

Dalszą innowacją w życiu księży z „Mission” jest zasada życia wspólnego. Wspólne mieszkanie i posiłki – gdzie to możliwe – a nade wszystko wspólnota pracy, wymiana myśli, uwag i spostrzeżeń. Jest to nie tylko bardzo ważne oparcie psychiczne w środowiskach obcych, nieraz wrogich, ale i ogromna pomoc do osobistego przeżycia kapłaństwa w całej jego pełni.

To wszystko jest jakby przedpolem myśli. Świadczy o duchowości jej pracowników. Jak wygląda bezpośrednia działalność apostolska?

Pracownik z „Mission” musi pamiętać, że psychologiczne korzenie odstępstwa od wiary otaczającego go społeczeństwa – odstępstwa dokonanego nieraz temu dwa lub trzy pokolenia – tkwią w materializmie, który stanowi znamieną cechę tego narodu. Uwierzyć to znaczy poddać swój rozum powadze Objawiającego. Świadectwo życia, na które patrzy nowoczesny niewierzący, jest pierwszym dowodem. Do prawdy prowadzi przez dobro. A obok tego ogromną rolę odgrywa czynnik przekonywania. Duszpasterstwo musi być pracą ścisłą, nieomal laboratoryjną. Niczego nie można zakładać. Nawet gdy stoi się już wobec świeżo nawróconych, nie wolno zapominać, że nie posiadają oni żadnej tradycji i że nastawienie środowiska ciągle pracuje nad rozbiciem w nich świeżych złóż łaski. Musi zatem w tych środowiskach misyjnych trwać nieustanne i bardzo rzeczywiste napięcie wiary. Wiary zdobywanej i przeżywanej. Samo dojście do niej w znacznej ilości wypadków stanowi owoc rozumnego wyboru światopoglądu. Trzeba nie zapominać o tym, że do chrztu św. doprowadzani bywają niejednokrotnie ludzie w sile wieku, dotychczas często kroć walczący przeciw Kościołowi.

Apostoł, chcąc do nawróceń doprowadzić, musi daleko mniej zakładać i suponować, a daleko więcej przekonywać. Przekonywać wszędzie: w kościele, w stowarzyszeniu, na zebraniach, w domach prywatnych, przy nauce katechizmu. Wobec tego zrozumiałe jest, że księża z „Mission” muszą być w ciągłym i żywym kontakcie nie tylko z teologią, ale i z umysłowym, filozoficznym i naukowym ruchem swego kraju. Jasne jest, że im nie wolno „zardzewieć”.

Z tej konieczności ciągłego przekonywania, nawet już nawróconych, wypływa jedna korzyść: oto nowo nawróconego wprowadza się przez to

w całokształt chrześcijańskiej prawdy, w całe bogactwo Ewangelii. Rzadko spotykamy się z tym w środowiskach tradycyjnie religijnych, gdzie zbyt często widzimy niedostateczne wykształcenie religijne i płytkie ujmowanie katolicyzmu.

Drugim „silnikiem” apostolskim nowoczesnych parafii misyjnych jest liturgia, pojmowana jako zbiorowe przeżywanie chrześcijańskiej prawdy. Liturgia przedmiejskich parafii Paryża czy Marsylii to na pewno nie liturgia wielkich benedyktyńskich opactw. Musi ona być zrozumiała dla nowoczesnego proletariusza. Musi do niego przemawiać. Placówki misyjne, pozostając jak najbardziej wierne zarządzeniom kongregacji, starają się, by ich liturgia była dla nowoczesnego człowieka zrozumiała, starają się, aby była tym, czym dla każdego być powinna: chrześcijańskim wtajemniczeniem, wprowadzeniem w głąb chrześcijańskiej mistyki. Wspólna parafialna Msza, Msza recytowana, to nie tylko świadomy udział wiernych w Świętej Ofierze, to także udział myśli, słów, gestów. Msza to czynnik coraz głębszego nawracania byłych pogan.

Całe studium można by napisać o tym, jak oddziaływa na młode społeczności chrześcijańskie i jak przez misyjnych księży do apostolskich ich celów jest wykorzystywana liturgia sakramentów i sakramentaliów, jak żywe, jak pobudzające są przeróżne obrzędy paraliturgiczne.

Zwłaszcza gdy chodzi o sakramenta, trzeba zaznaczyć, że w nowych parafiach kapłani pilnują usilnie, by sakramenta nie ześliznęły się do rzędu pewnego czynnika tradycyjnego, nieomal obyczajowego, bez wystarczającej świadomości tego, czym naprawdę są. Tutaj „Mission” jest bardzo stanowcza: sakrament to pewne zobowiązanie, to odpowiedzialność.

Cała ta praca apostolska w nowych parafiach misyjnych Francji zdąża do tego, by wyrobić parafian głęboko przekonanych o prawdzie Ewangelii i przeżywających w pełni i świadomie misterium naszej wiary. Zmierza także do wydobycia z nich pewnej dynamiki apostolskiej, nieodzownej dla prawdziwego chrześcijanina. Ewangelia, Kościół, katolicyzm stoją przed nowo nawróconymi jako wspólne dobro nadprzyrodzone, dobro, za które wszyscy w nim uczestniczący są jednako odpowiedzialni, choć każdy na swój sposób. Kapłan inaczej, inaczej zakonnica, inaczej trapista, inaczej człowiek świecki. Inaczej twórca kultury umysłowej, inaczej rolnik, inaczej robotnik wielkiego przedsiębiorstwa przemysłowego. Ale odpowiedzialni są wszyscy, którzy mają udział w nadprzyrodzonym darze Ojca Niebieskiego. Są odpowiedzialni za jego nie-naruszalność i rozpowszechnienie. Stąd konieczność, stąd obowiązek apostolstwa. Apostolskość Kościoła katolickiego to ciągłość zbiorowego wysiłku wszystkich wierzących w kierunku utrzymania i rozpowszechnienia wiary.

Na tych zasadach urabia się w nowych parafiach typ świeckiego katolika. On ma być właściwym twórcą chrześcijańskiego oblicza swego środowiska, swej społeczności, on jest odpowiedzialny za społeczne urzeczywistnienie i przedłużenie Tajemnicy Wcielenia.

Nie trzeba dodawać, że tak kapłan-apostoł, jak również idący przed nim świecki apostoł-pionier natrafiają na cały szereg oporów i trudności. Rzesze proletariackie nie poddają się nowej nauce bez walki.

Nie zniechęca to pionierów duchowych i świeckich. Rozumieją oni, że wygasa pewien typ kultury, że wiele tradycji ongiś żywych stało się już tylko pustym dźwiękiem. Przewidują więc i planują. Plan ten polega głównie na tym, by w narastające życie i jego nowe formy wprowadzić zasady Ewangelii. Na tym polega głównie działalność francuskich placówek misyjnych. Nie jest to działalność oporu, sprzeciwu, działalności „anty” – przeciwnie, jest to działalność pozytywna, konstruktywna, dążąca do budowania. Uwzględnia ona wymogi dzisiejszego życia, dzisiejszej psychiki, dzisiejszych warunków. Wszystkie te zmiany usiłuje wciągnąć w orbitę Ewangelii i tak dąży do wytworzenia nowego typu kultury chrześcijańskiej. A buduje ją – jak wspominaliśmy na początku – w środowiskach, gdzie nieraz i ślady dawnych budowli zniknęły.

Tak pracując w nowych warunkach ukazuje nam ta działalność nowe drogi, nowe metody pracy apostołskiej. Są one niezmiernie ciekawe. Muszą w nas budzić zainteresowanie i szacunek. Rzucają też raz jeszcze światło na wielki, praktyczny rozum Francuzów, którzy zawsze umieją dostosować środki do warunków i okoliczności. Ruch wewnętrznych misji nie wyrósł tam ani z teorii, ani z naśladownictwa: wyrósł z konieczności życia, z jego realnych warunków.

Po rzuceniu okiem na ten nowy aspekt francuskiego katolickiego życia nasuwa się jeszcze pytanie, jak wygląda ten ruch misyjny pod względem ilościowym. Musimy zdać sobie sprawę, że jesteśmy u samego jego początku. To, co dziś znane jest pod nazwą „Mission de Paris”, liczy zaledwie kilka lat. W czasie wojny i okupacji powstało w Lisieux seminarium, mające wychowywać pracowników tych wewnętrznofrancuskich misji. Ale choć stoimy zaledwie u początku tego ruchu, niemniej wyczuwa się, że w tej pracy wytwarza się pewien styl, pewien sposób myślenia i ujmowania zagadnień i posłannictw. Powstające tu kierunki zdają się rozrastać w nową szkołę apostołską, jeśli się tak wyrazić wolno. Szkoła ta jest – jak bywały najczęściej wszystkie nowe prądy w Kościele – wysiłkiem, by wrócić do prostoty Ewangelii, do jej ducha i żarliwości.

Ciekawe będzie śledzić jej dalszy rozwój i owoce. Zebrane dotąd pozwalają wróżyć nowym metodom pracy jak najlepsze rezultaty.

1949 rok

Bp Tadeusz PIERONEK

SAMOŚWIADOMOŚĆ KOŚCIOŁA W POLSCE

Jeżeli dopuszczenie osób świeckich do funkcji kościelnych [...] zależy przede wszystkim od właściwej świadomości eklezjalnej księży, to przejęcie obszernych przestrzeni odpowiedzialności za chrześcijański kształt życia publicznego w świecie może nastąpić tylko wówczas, kiedy świeccy uświadomią sobie swoje miejsce w Kościele.

Szukając odpowiedzi na pytanie, jaka jest samoświadomość Kościoła w Polsce, mimo woli wracam myślą do podobnego pytania postawionego przez biskupów na Soborze Watykańskim II: „Ecclesia quid dicit de Te ipsa?” – „Kościele, co mówisz sam o sobie?” Może się wydawać, że to nieco inne pytanie, ponieważ mówienie o sobie, opisywanie siebie, nie zawsze dobrze oddaje to, kim jesteśmy w naszym własnym wnętrzu. Nie sądzę, by na pytanie o samoświadomość Kościoła można było udzielić odpowiedzi tylko na płaszczyźnie socjologicznej – zwłaszcza w oparciu o badania dokonywane przez świeckie ośrodki, pomijające elementy ważne dla odczytania wewnętrznych motywacji postaw. Kościół jest organizmem, pulsującym przede wszystkim w sferze życia duchowego i nie do końca uchwytnym w istotnej sferze działania łaski Bożej. Niemniej jednak takich badań nie można lekceważyć, mają one swoją wymowę, wskazują bowiem zewnętrzne objawy głębszych zmian.

Jest rzeczą znamioną, że II Polski Synod Plenarny, którego idea powstała w 1987 roku, jako podstawowy program swojego działania ustanowił pracę nad wzmocnieniem, a tam, gdzie jest to konieczne, nad przywróceniem samoświadomości eklezjalnej wiernych Kościoła w Polsce, wychodząc z założenia, że ta świadomość jest albo bardzo słaba, albo nawet w zaniku.

Należy zacząć od tego, jakie treści o Kościele przenikają świadomość katolików polskich, stanowiąc źródło, z którego czerpią na co dzień. Nie sposób dokonać w tej dziedzinie jakiegoś podsumowania opartego na szczegółowych badaniach, ale nawet pobieżna obserwacja życia Kościoła w Polsce wskazuje, że jest to K o ś c i ó ł ż y w y. Na zewnątrz ujawnia się to przez obecność wiernych w kościołach na Mszy świętej niedzielnej, przez udział w uroczystościach, nabożeństwach, akcjach charytatywnych. Wielokrotnie pisano, że pobożność polska jest masowa, ludowa, tradycyjna i maryjna, a życie kościelne słabo zorganizowane, spontaniczne, mało trwałe, i często uważano te cechy za słabość, brak pogłębienia intelektualnego. Zapewne jakieś ziarno prawdy jest i w tych zarzutach, ale równocześnie nie sposób negować, że to

właśnie dzięki temu Kościół stanowił w przeszłości i nadal stanowi poważną siłę w społeczeństwie polskim, miał w historii i nadal posiada poważny wpływ na kształt życia wewnętrznego milionów ludzi. Rzadko wskazuje się na to, że w Polsce pulsuje życie kościelne w diecezjach, parafiach, we wspólnotach zakonnych, setkach ruchów kościelnych i stowarzyszeń katolickich. W normalnej polskiej parafii tętni życie religijne. Rok liturgiczny wypełniony jest treścią słowa Bożego poprzez regularne rekolekcje parafialne i sprawowanie sakramentów świętych. Nie zarzucono praktyki sakramentu pojednania, nie zrezygnowano z tradycyjnych nabożeństw eucharystycznych, pasyjnych, maryjnych. Nasiliła się praktyka pielgrzymek. Wierni są przywiązani do swoich duszpasterzy, a ci z kolei potrafią dać z siebie bardzo wiele, by sprostać swemu powołaniu. Nauczanie religii w szkołach publicznych jest z woli rodziców i młodzieży zjawiskiem powszechnym. Kościół jest obecny, co prawda jeszcze w sposób niewystarczający, w środkach przekazu. Rola Kościoła jest uprawiana i zasiewana, daje też wspaniałe owoce w sercach ludzkich, które są znane przede wszystkim Bogu samemu. Wszystko to nie pozostaje bez wpływu na kształtowanie postaw religijnych i świadomości eklezjalnej wiernych.

Niestety, obok niewątpliwego dobra zaszczerpionego w człowieku wiary w Polsce, można zauważyć również i kąkol.

W moim odczuciu, pierwszym poważnym sygnałem, że w świadomości eklezjalnej wiernych w Polsce zachodzą niepokojące zmiany, była dyskusja wokół dopuszczalności zabójstwa nie narodzonych, kiedy jeszcze przed rokiem 1989 katolicy podważali autorytet Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, mniemając, że mają prawo jako katolicy wierzący opowiadać się za aborcją. O wiele mniej groźna była dyskusja o wprowadzeniu nauki religii do szkół, ale i ona wykazała, że decyzje podjęte przez biskupów, odpowiedzialnych za nauczanie religijne w Kościele w Polsce, spotkały się z krytyką. Uważano – a niektórzy są tego zdania i dziś – że nauczanie religii w szkołach publicznych przyniesie raczej straty niż zyski dla religijnego wychowania dzieci i młodzieży.

Symptomem zaniku świadomości eklezjalnej były po 1989 roku dość częste, niepokojące publiczne wystąpienia ludzi wierzących, którzy określali się jako „katolicy, ale...”. „Jestem katolikiem, ale uważam, że stanowisko Kościoła w sprawie aborcji powinno zostać złagodzone”. „Jestem katolikiem, ale uważam, że nie można się zgodzić ze stanowiskiem papieża w sprawie środków antykoncepcyjnych” itp.

We wszystkich tych przypadkach, a można je mnożyć, chociaż z odmiennych przyczyn, został zakwestionowany autorytet ustanowiony w Kościele i zostały podważone obiektywne kryteria przynależności do wspólnoty kościelnej. To już nie przyjęcie prawdy objawionej, niezmiennych zasad moralnych i kościelnych norm dyscyplinarnych, uświęconych tradycją, miało decydować o przynależności do Kościoła, ale sami wierni zaczęli dyktować, w co mogą wierzyć i jak mogą postępować jako wierzący, a więc członkowie Kościoła.

Pojawiło się zatem, nie po raz pierwszy, ale z większym nasileniem, zastępowanie obiektywnego kryterium przynależenia do Kościoła, kryterium subiektywnym. Człowiek chce tworzyć chrześcijaństwo po swojemu, sam chce decydować o tym, na jakich zasadach będzie należał do Kościoła, a nawet jaki ten Kościół ma być w swojej strukturze, kto i w jaki sposób ma w nim sprawować władzę, decydować, osądzać, i do czego ostatecznie Kościół ma służyć. Z takiej postawy rodzą się rady dawane Kościołowi, by zajął się przede wszystkim pożyteczną działalnością społeczną, ludźmi ubogimi, z marginesu, ale dał sobie spokój z głoszeniem prawd, zwłaszcza tych o odpowiedzialności za czynione przez człowieka zło. Owszem, Kościół powinien głosić prawdę o Bożym miłosierdziu, że „Bóg za dobro wynagradza”, ale powinien zrezygnować z przypominania, że ten sam Bóg „za zło karze”.

Tę kruchą kondycję świadomości eklezjalnej w Polsce potwierdzają badania socjologiczne, wskazujące na bardzo selektywne traktowanie przez wiernych zasad wiary i moralności chrześcijańskiej. Oczywiście wobec tej postawy niektórych, zwłaszcza polityków i publicystów – oni bowiem najczęściej wypowiadali się na ten temat – zasadne jest pytanie, czy swój katolicyzm traktowali świadomie jako środek do osiągnięcia celów politycznych, a więc instrumentalnie, czy też może nie byli świadomi, że jest to nieuczciwe i niczym nie usprawiedliwione nadużycie. W jednym i w drugim przypadku można wnioskować, że samoświadomość eklezjalna ludzi o takiej postawie jest niska, czego przyczynę stanowi przynajmniej niewiedza.

Wydaje się, że nie koliduje to z głębokim przekonaniem niektórych katolików, a nawet szerszych środowisk w Polsce, o posiadaniu nie tylko wystarczającej wiedzy i świadomości eklezjalnej, ale i pewności o tym, że są godni i potrafią reprezentować Kościół, chrześcijańskie wartości, niemal Boga samego. Napawa zdumieniem, jak łatwo można przejąć na siebie tak wielką odpowiedzialność i dyktować innym jedynie słuszny, a równocześnie rzekomo katolicki sposób widzenia człowieka i świata. To uzurpowanie sobie monopolu na prawdę jest, niestety, symptomatycznym elementem publicznej obecności Kościoła w niektórych środkach przekazu. Niepokoi zwłaszcza to, że te „autorytety” o wyraźnie skrajnych poglądach są zazwyczaj samorodne i niepodatne na jakiegokolwiek korekty ze strony tych, którzy za kształt przekazu prawdy w Kościele rzeczywiście odpowiadają.

Zawłaszczanie prawdy przez ludzi o skrajnych poglądach, choć oni sami są przekonani, że kierują się ewangelicznym radykalizmem, prowadzi do odsądzania od czci i do piętnowania za pomocą różnych epitetów, każdego, kto nie idzie drogą wyznaczoną przez samozwańczych „guru”. W ten sposób nie tylko niszczy się dobre inicjatywy, wprowadza metodę szantażu, ale fałszywie formuje się świadomość eklezjalną.

Uzasadnione jest pytanie o skalę tego zjawiska. Czy mianowicie publiczne wypowiedzi niektórych są tylko odosobnionymi przypadkami, czy też sympto-

mem rzeczywistości o wiele szerszej? Niestety, badania socjologiczne wskazują na dużą powszechność takiej postawy. W historii naszego Kościoła, biorąc pod uwagę niski poziom wykształcenia ogółu wiernych, ze znajomością prawd wiary i stosowaniem się do zasad moralnych było bardzo różnie. Ale jeżeli porównamy samoświadomość Kościoła na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci, to wydaje nam się, że jest ona dziś o wiele słabsza. Osobiście jestem przekonany, że tak jest rzeczywiście, ale równocześnie zdaję sobie sprawę z tego, że dawniej nie prowadzono w tej dziedzinie szczegółowych badań i że można mówić o różnych stopniach tej świadomości w dziejach katolicyzmu w Polsce.

Pytanie o przyczyny obecnego stanu rzeczy odbiega od tematu, ale nie zaszkodzi wskazać wśród nich chociażby niektóre. Przymusowa, wieloletnia ateizacja społeczeństwa polskiego jednak zrobiła swoje. Osłabiała ona religijnie coraz bardziej kolejne pokolenia Polaków. Jak rodzice mogą wprowadzić w życie religijne swoje dzieci, skoro sami nie byli do niego wprowadzeni? Usunięcie nauki religii ze szkół oraz systematyczne i konsekwentne rugowanie wszelkich elementów religijnych z życia publicznego, ośmieszanie wiary i zastępowanie jej całym systemem prawd i wartości laickich było przecież działaniem zamierzonym, przemyślanym i w dużej mierze skutecznym.

Drugi zespół przyczyn należałoby uplasować w nurcie hołdowania niczym nie skrępowanej wolności, źle pojmowanej demokracji i próbom wprowadzania jej w życie kościelne. W tle tych niefortunnych zabiegów, zmierzających do unowocześnienia Kościoła i dostosowania go do współczesnych pluralistycznych społeczeństw, tkwi błędne przekonanie, że Kościół niczym nie różni się od innych instytucji świeckich, od organizacji, stowarzyszeń, a nawet partii, których kształt zależy od tworzących je ludzi. Jeżeli stosunkowo łatwo przyjmuje się, że Kościół ma wskazywać transcendentny wymiar osoby ludzkiej, a nawet prowadzić człowieka do zbawienia, to prawie nie dostrzega się jego inności w świecie i jego zakorzenienia w transcendencji. To, że Kościół Chrystusowy już tu na ziemi jest częściowym urzeczywistnieniem Królestwa Bożego, prawie nikomu nie przychodzi do głowy.

Stąd rodzą się różnorodne sposoby wciągania Kościoła w „sprawy tego świata”, a w szczególności w sprawy polityczne, których celem jest pieniądz i władza. Ponieważ Kościół ma wpływ na społeczeństwo, nie można go zostawić w spokoju i pozwolić mu zajmować się sprawami duchowymi, lecz należy wykorzystać go w grze politycznej. Jeżeli robią to ludzie spoza Kościoła, czy nawet wrogo do niego nastawieni, to trudno się temu dziwić, ale jeżeli taką metodą posługują się ludzie Kościoła, niezależnie od tego, czy chodzi o duchownych czy świeckich, to jest to ewidentny znak niewłaściwej świadomości eklezjalnej. Jest rzeczą oczywistą, że trzeba mieć na względzie prawo wiernych jako obywateli do troski o państwo i do zajmowania się czynnie polityką, także tą, w ścisłym słowa znaczeniu, polegającą na zdobywaniu, sprawowaniu i przekazywaniu władzy w państwie, ale nie wolno zapominać, komu z ludzi Kościoła

i jaka przypada rola w tym względzie i jakimi działaniami można się posługiwać. Aż się prosi, by odwołać się tutaj do tekstu Konstytucji duszpasterskiej Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*: „Jest sprawą doniosłą, żeby zwłaszcza w społeczeństwach pluralistycznych doceniano właściwy stosunek między wspólnotą polityczną a Kościołem i by jasno rozróżniano to, co czynią wierni, czy to poszczególni, czy też stowarzyszeni, we własnym imieniu jako obywatele kierujący się głosem sumienia chrześcijańskiego, od tego, co czynią wraz ze swymi pasterzami w imieniu Kościoła” (nr 76).

Niestety w Polsce dla wielu katolików sprawy polityczne wysuwają się na plan pierwszy, a wiara religijna i Kościół są traktowane instrumentalnie. Czasami można odnieść wrażenie, że Bóg może sprzyjać w Polsce tylko ludziom z jednych ugrupowań politycznych, a nie mają do Niego dostępu polityczni przeciwnicy tych ugrupowań. I znów przypomina się tekst przytoczonej już Konstytucji *Gaudium et spes*: „Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej” (nr 76).

Kolejną rozpowszechnioną cechą charakterystyczną świadomości eklezjalnej w Polsce jest błędne przekonanie wielu, że – jak się to ludziom wmawia od dawna – religia, wiara to sprawy czysto prywatne, które można pielęgnować w swoim sercu, w zaciszu własnego domu, ale nie można się z tym ujawniać na zewnątrz, a już broń Boże ukazywać swych religijnych przekonań publicznie. Nie wszyscy wprawdzie wyznawcy takiego poglądu zdają sobie sprawę z tego, że jest on zaprzeczeniem chrześcijaństwa, bo zadaniem chrześcijanina jest dawanie świadectwa, niemniej jednak pogląd ten jest, niestety, dość rozpowszechniony i ma bardzo poważny wpływ na samoświadomość Kościoła w Polsce.

Jest ponadto rzeczą znaną, że mimo upływu ponad trzydziestu lat od zakończenia Soboru Watykańskiego II, recepcja jego dorobku doktrynalnego i pastoralnego jest w Polsce, delikatnie mówiąc, niewystarczająca. Nie łatwo dziś wymienić te dziedziny życia, w których myśl soborowa istotnie przemieniła mentalność wiernych Kościoła katolickiego w Polsce. W dużej mierze wskazane wyżej mankamenty tej świadomości świadczą, że nie potrafiliśmy przejąć z Soboru nowej optyki, dzięki której dzisiejszy świat stałby się dla nas religijnie bardziej czytelny.

Chyba największą słabością, której nie udało się w Polsce przezwyciężyć, jest brak poczucia odpowiedzialności za Kościół wśród jego członków. Byłoby niesłusznym oskarżeniem obarczać za to katolików świeckich, bo wówczas trzeba by przyjąć tezę, że duchowni nie ponoszą w tej mierze żadnej winy. To prawda, że przez wieki ukształtował się taki model Kościoła, w którym czynna rola przypadała duchownym, a świeccy stanowili w nim element bierny. W polskiej historii ostatnich dziesiątków lat totalitarnego zniewolenia podział

między duchownymi a świeckim uległ dalszemu pogłębieniu. Usilnie nad tym pracowano, by podzielić Kościół i przekonać społeczeństwo, że jest on potrzebny jedynie duchownym, którzy w jego utrzymaniu i funkcjonowaniu mają swój własny interes. Współcześnie ten sposób rozumowania uzyskuje dalsze wzmocnienie w szerzącym się przekonaniu, że Kościół nie jest potrzebny człowiekowi do kontaktowania się z Bogiem.

Wydaje się, że u źródeł ciągle istniejącego podziału na duchownych i świeckich w Kościele leży brak wzajemnego zaufania. Przyzwyczajeni do samodzielności księży nie umieją lub nie chcą otworzyć się na szerszą, czynną obecność świeckich, ciągle mają coś do ukrycia przed nimi, świeccy z kolei nie kwapią się specjalnie do podejmowania poważniejszej odpowiedzialności, zwłaszcza że nie mają w tej dziedzinie doświadczenia i nie są przekonani, że angażując się w sprawy Kościoła faktycznie pracują dla siebie.

Wbrew powszechnej opinii Kościół w Polsce nie dysponuje funduszami, które pozwoliłyby mu na organizację pracy, zwłaszcza apostolskiej i charytatywnej, na zasadach pełnej odpłatności. Wiadomo też, że zaangażowania się w działalność kościelną nie można stawiać na równi z normalnym zatrudnieniem. Nie wszyscy świeccy, obarczeni zazwyczaj obowiązkami rodzinnymi i pracą zawodową, mogą poświęcić swój czas innym. Ale nie chodzi przecież o przejęcie przez świeckich w Kościele tych stanowisk czy urzędów, które są sprawowane przez księży, wyspecjalizowane instytuty zakonne czy etatowo zatrudnionych świeckich. Chodzi o zaangażowanie świeckich o wiele szersze, dotyczące odpowiedzialności za całość życia Kościoła, choć przede wszystkim za te jego dziedziny, w których mają oni szczególne kompetencje: a więc rodzinę, życie społeczne, gospodarcze, polityczne i kulturę.

Jeżeli dopuszczenie osób świeckich do funkcji kościelnych, do których mają prawo, zależy przede wszystkim od właściwej świadomości eklezjalnej księży, to przejęcie obszernych przestrzeni odpowiedzialności za chrześcijański kształt życia publicznego w świecie może nastąpić tylko wówczas, kiedy świeccy uświadomią sobie swoje miejsce w Kościele.

*

Tak więc Sobór Watykański II czeka w Polsce na otwarte umysły i serca. Wsluchanie się w głos Kościoła powszechnego, przewyciężenie schematów, do których przywykliśmy, uświadomienie sobie zmian, jakie dokonują się na naszych oczach we wszystkich niemal dziedzinach życia, pozwoli korygować błędy i wzmocnić wewnętrznie Kościół. Wydaje się, że do osiągnięcia tego celu wymagane są poważne zmiany w samoświadomości Kościoła w Polsce.

Ks. Piotr PAWLUKIEWICZ

JAKIM KOŚCIOŁEM JESTEŚMY? AUTOREFLEKSJA NA GŁOS*

A Kościół? Jak matka. Chrzci, naucza, księża cały czas chodzą do więzień i szpitali. Organizują wraz ze świeckimi pomoc charytatywną, prowadzą domy opieki społecznej. I gdy ktoś jest w potrzebie, nie pytają, czy głośił przedtem antyklerykalne hasła.

KRYTYKA CZY ATAK?

Po roku 1989 temat Kościoła stał się w Polsce bardzo modny. Mówi się o nim w radiu i telewizji, pisze w prasie, ale także rozmawia w biurze, na imieninach i w czasie podróży. I często są to głosy bardzo krytyczne wobec Kościoła instytucjonalnego i duchowieństwa. Czy to, co się mówi, jest prawdą? Zapewne są tam rzeczy prawdziwe i są wierutne bzdury. Nie będę tego dociekał. Zastanawia mnie co innego. Księża i osoby świeckie spotykają się ze sobą w szpitalu, na pielgrzymce, w czasie wizyty kolędowej, w kancelarii parafialnej, ale najczęściej spotykają się w niedzielę na Mszy świętej. Przychodzą na Mszę świętą również ci, którzy do Kościoła mają wiele zastrzeżeń i w tygodniu nierzadko pomstują na „czarnych”. A przecież Jezus powiedział: „Jeśli [...] przyniesiesz dar swój przed ołtarz i tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar swój przed ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim! Potem przyjdź i dar swój ofiaruj” (Mt 5, 23-24). Byłaby to sytuacja bardzo gorsząca, gdybyśmy stawali wokół ołtarza, żywiąc do siebie urazy i niechęć, i nie próbując tego problemu jakoś rozwiązać. Sprawa jedności w Kościele jest przecież tak ważna, żeby nie powiedzieć: zasadnicza. W swojej przepięknej modlitwie w wieczerniku Jezus prosił Ojca: „Nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we Mnie; aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty mnie posłał” (J 17, 20-21). To była właśnie misja Zbawiciela: gromadzić ludzi rozproszonych przez grzech. Dlatego Chrystus tyle mówił o przebaczeniu. Nikt nie zjednoczy się z Bogiem, jeśli nie pojedna się z bliźnimi. Nie spodoba się Bogu taka parafia, w której nie będzie zachowany duch jedności – nawet gdyby miała piękną

* Tekst niniejszy stanowią fragmenty książki ks. P. Pawlukiewicza *Porozmawiajmy spokojnie o księżach*, która ukaże się nakładem Oficyny Wydawniczej „Liberation”. Przep. red.

świętynię, wspaniale działające grupy i wiernych licznie uczęszczających na nabożeństwa.

Krytykę Kościoła można podzielić na dwa rodzaje. Jedna z nich to ta, która wychodzi ze środowisk pozakościelnych: czy to od ludzi niewierzących, czy od wyznawców innych religii. Ta opozycja antykościelna nie jest niczym nowym. Istniała już od czasów samego Jezusa. Stanowili ją ci, którzy nie uwierzyli w Jego przesłanie. Nie uwierzyli w to, że Nauczyciel z Nazaretu jest Mesjaszem, Synem Boga. To oni Go ukrzyżowali. A potem walczyli brutalnie z Jego uczniami. Walczyli mieczem i szyderstwem. Znaleziony w Rzymie rysunek antychrześcijański, na którym widnieje ukrzyżowany osioł, pochodzi z III wieku po Chrystusie. I tak już było przez całe dwadzieścia wieków. Poszczególne ludzie i całe instytucje, ruchy i narody, nie mające z Kościołem nic wspólnego, próbowały go zniszczyć lub ograniczyć jego wpływy. Ta opozycja zewnętrzkościelna nikogo nie dziwi i jest zupełnie naturalna. Ludzie o innym światopoglądzie widzieli w apostołach Dobrej Nowiny swoich wrogów i wypowiadali im często militarną czy tylko ideologiczną wojnę.

Istnieje jednak w Kościele także opozycja wewnętrzna. To krytyka postępowania wszystkich chrześcijan czy tylko duchowieństwa, która pochodzi od tych, którzy sami uznają się za uczniów Chrystusa, którzy przyznają się do przynależności do wspólnoty ślubu Bożego. Ci ludzie przyjmują dwie zasadniczo różne postawy. Pierwszą z nich reprezentował sam... Jezus. Ktoś powiedział, że sam Zbawiciel był największym antyklerykałem. I zapewne nie chodziło mu tylko o Jezusową krytykę kapłanów Starego Przymierza, ale także o napominanie samych apostołów. A miało to miejsce wcale nie tak rzadko. Chrystus wypominał swoim uczniom zwątpienie, małą wiarę, a także to, że sprzeczali się między sobą, który z nich jest większy. Gdy Piotr chciał odwieść Jezusa od Jego posłania, od wejścia na drogę krzyża, Zbawiciel napomniął go niezwykle mocnymi słowami: „Zejdź Mi z oczu, szatanie! Jesteś mi zawadą, bo myślisz nie na sposób Boży, lecz na ludzki” (Mt 16, 23).

W pierwszych wiekach, gdy apostołowie widzieli, że postępowanie niektórych chrześcijan nie licuje z godnością uczniów Chrystusa, także mocno napominali poszczególne osoby czy całe gminy. W Listach św. Pawła znaleźć możemy jego bardzo mocne reprimendy pod adresem swoich braci w wierze. Dotyczyły one także kapłanów. W pierwszym liście do Tymoteusza Apostoł Narodów pisze: „Trwających w grzechu [prezbiterów] upominaj w obecności wszystkich, żeby także i pozostali przejmowali się lękiem” (1 Tm 4, 20).

I potem, w ciągu dwudziestu wieków chrześcijaństwa, można znaleźć wiele postaci, którym nie tyle nie podobał się Kościół, co raczej to, że w jego życiu zdarzało się wiele odstępstw od wskazań Bożej nauki. Wspomnijmy tutaj choćby św. Franciszka, wielkiego odnowiciela życia chrześcijańskiego. Był on stanowczym znakiem sprzeciwu wobec stylu życia, jaki zapanował w Kościele średniowiecznym.

Można by podobnie powiedzieć o wszystkich świętych w liczącej dwadzieścia wieków historii ślubu Bożego. Im też w Kościele nie podobało się wiele rzeczy, ale odznaczali się przy tym kilkoma wspólnymi cechami. Po pierwsze mocno wierzyli w to, że grzech, choćby nie wiadomo jak wdarł się w szeregi chrześcijan, nigdy nie naruszy samej istoty świętości Kościoła. Jezus obiecał to swoim uczniom, kiedy powiedział do Piotra: „Ty jesteś Piotr [czyli Skala], i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemożą” (Mt 16, 18). Nigdy zatem nie można powiedzieć, że w Kościele jest już tyle grzechu, że przestał on być Ludem Bożym. Zbawiciel nigdy, nawet w czasach wielkich kryzysów duchowych, które dotykały Jego owczarnię, nie opuścił i nie opuści Kościoła. Przeciwnie to także obiecał swoim uczniom mówiąc: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). Dlatego ci Chrystusowi „reformatorzy” Kościoła w swoim patrzeniu na Bożą owczarnię potrafili dokładnie oddzielać plewy od ziarna. Nawet przed tymi pasterzami, których postępowanie bardzo ich bolało, ale w których widzieli następców apostołów Jezusa, klękali z pokorą. Ta pokora jest chyba jednym z najtrudniejszych wymiarów chrześcijańskiego życia. To, że wielu potrafiło przyjąć taką postawę z miłości do Jezusa i Jego owczarni, wielokrotnie było początkiem rzeczywistej reformy życia duchowego w Kościele.

Jest i druga istotna cecha tej postawy świętych wobec zła w Kościele. Upadki chrześcijan były dla nich zawsze czymś bardzo bolesnym i nigdy nie stawały się powodem jakiejś radosnej czy zawistnej satysfakcji. To spojrzenie na grzech w Kościele zawsze odróżniało i nadal odróżnia tych, którzy Kościół kochają, od tych, którzy w skrytości serca źle mu życzą.

Trzecią wreszcie cechą było istotne pytanie zawsze stawiane przez odnowicieli Kościoła: co zrobić, aby takiej gorszącej sytuacji zaradzić. Święty Franciszek, widząc dokoła siebie przepych życia duchowieństwa, cały ten przesył bogactwa, nie tyle wytoczył papieżowi, biskupom i księżom propagandową wojnę, co sam wybrał drogę skrajnego ubóstwa. Przez to pokazał im wszystkim, na czym polega prawdziwa chrześcijańska wolność i prawdziwe ewangeliczne bogactwo. Święty z Asyżu czasami mocno „krytykował” Kościół, ale czynił to z pokorą, na kolanach. Nie krzyczał i nie napominał, ale zawstydział i pociągał przykładem. I między innymi dzięki temu osiągnął tak wiele.

Każdy, kto pragnie tak „rewolucjonizować” Kościół, powinien pamiętać, że będzie musiał złożyć dla tej sprawy swoją ofiarę. Sam Jezus nie tylko demaskował zło słowami, ale pokazał swoim życiem, jak należy czynić dobro, a co najważniejsze, złożył ofiarę ze swojego życia dla wyzwolenia człowieka z grzechu. Ci, którzy w historii Kościoła mieli pozytywny wpływ na jego rozwój, podążali tą właśnie drogą.

Te wszystkie cechy odróżniają Bożych reformatorów od tych ludzi, którzy także widzą zło w Kościele, ale patrzą na nie jedynie z pozycji widza. Oni

właśnie mówią: „Jestem wierzący, nie mam nic przeciwko Panu Bogu i wierzę, ale...” – i tu następuje cała litania zarzutów pod adresem chrześcijan, najczęściej duchowieństwa. Co charakterystyczne: ci ludzie nie chcą nawet ruszyć palcem, aby coś samemu zrobić w tej sprawie. A na pytanie: „A jak pan czy pani, skoro uważa się za katolika, pragnie wpłynąć na to, by zło nie miało dostępu do wiernych, także tych w sutannach?” – reagują najczęściej wzruszeniem ramion. Oni służą jedynie radą i uwagą. Zazwyczaj dość złośliwą.

Kiedyś w jednej z warszawskich parafii prowadziłem rekolekcje adwentowe. Obecnie w kościele ludziom mówiłem o prawdziwym i pozornym chrześcijaństwie. Wskazywałem przykłady – a o to, niestety, nietrudno – jak wiele ludzi jest katolikami tylko z metryki, a w swoim życiu nie chce dotknąć się Chrystusowego krzyża. Po skończonej nauce przyszedł do mnie do zakrystii młody człowiek i zapytał: Już mi ksiądz udowodnił, że nie jestem chrześcijaninem. I co z tego?

Kapitalne pytanie! I co z tego, że dostrzegłem zło tkwiące w czyjejs postawie, i nawet powiedziałem mu o tym? I co z tego? Czy Jezus przyszedł na ziemię po to, aby nam powiedzieć, jacy jesteśmy? Owszem, wiele spraw wypominał ludziom, ale przede wszystkim przyszedł po to, aby nas zbawić! I szczególną troską objął tych, którzy byli mocno zniewoleni przez grzech. Sam przecież mówił: „Nie potrzebują lekarza zdrowi, ale ci, którzy się źle mają” (Łk 5, 31).

Wielokrotnie miałem ochotę powiedzieć to samo ludziom, którzy słusznie mówili o naszych kapłańskich grzechach: Już mi udowodniłeś, że my księża zawadzimy. I co z tego? Czy można tylko krytykować, a potem trwać w pełnym satysfakcji poczuciu: dowaliłem „czarnym!”? I co z tego? Czy Kościół się od tego zmieni na lepsze? Więcej dobra będzie na świecie?

I dziś mamy wokół nas wielu reformatorów Kościoła. Jedni pisują w lewicowej prasie, pilnie śledzą upadki katolików, a potem obwieszczają swoje odkrycie w programach radiowych i telewizyjnych. Wielu z nich mocno przy tym podkreśla swój katolicyzm. Drudzy, także niezadowoleni z tego, jaki jest Kościół, spędzają godziny na modlitwie, wstępują do Akcji Katolickiej, poświęcają swój czas i energię dla ożywienia życia parafialnego. Ich „antyklerikalizm” polega na tym, że potrafią bez słów zawstydzić kapłana, który osłabł w swojej gorliwości, życzliwie zwrócić mu uwagę w rozmowie w cztery oczy. I potrafią to zrobić skutecznie! Wspomagają też niejednego księdza, który poddał się zwątpieniu.

ODTRĄCENI CZY ZACIETRZEWIENI?

Pamiętam, jak w szpitalu, w którym pracowałem jako kapelan, podszedłem pewnego dnia do łóżka ciężko chorego człowieka. Nie trzeba było znać się na

medycynie, by zorientować się, że jego koniec jest bliski. Chory był przerażająco wychudzony. Praktycznie sama skóra i kości. Kroplówka rytmicznie odmierzała ostatnie godziny jego życia. Oczy były lekko zamglone dawką morfiny. Patrząc na tę przeoraną cierpieniem twarz, zapytałem:

– Może chciałby Pan skorzystać z sakramentu pojednania?

W pierwszej chwili nic nie odpowiedział, tylko patrzył na mnie, jakby nie rozumiał pytania.

– Wie pan, warto skorzystać – dodałem. – W szpitalu lepiej niż w kościele, bo bez kolejki. A zaraz też przyniosłbym panu Komunię. Pan Jezus na pewno by pomógł, bo choroba, widzę, że ciężka.

– Oj, ciężka, ciężka. To już chyba będzie koniec – chory szepnął z trudem przez zaschnięte wargi.

– Wszystko w ręku Pana Boga, tylko trzeba mu się w zaufaniu oddać. To właśnie Pan Jezus mnie tu przysłał, więc może się pan wypowiada?

– Wypowiadać? Bo ja wiem... – chory zaczął błędzić wzrokiem po suficie.

– No jasne, że lepiej się wypowiadać. Mógłbym panu teraz co dzień przynosić Komunię.

– Ale ja dawno nie byłem u spowiedzi. Będzie ze czterdzieści lat – odparł w zamyśleniu. – Do kościoła nawet czasami chodziłem, ale do spowiedzi nie.

– Czterdzieści lat – powtórzyłem jakby mechanicznie.

Patrzyłem na tego człowieka, które tyle lat omijał wyciągnięte ramiona miłosiernego Ojca. Chory jakby wyczuł pytanie, które cisnęło mi się do głowy, i sam powiedział:

– Zaraz po wojnie, jak brałem ślub, to mnie ksiądz zwymyślał w konfesjonale. Tak się zawzięłem, że powiedziałem sobie, iż więcej do spowiedzi nie pójdę. I nie poszedłem.

Taka prosta historia, a jednocześnie taka tragiczna. Nie mam pojęcia, o co chodziło wtedy w konfesjonale przed czterdziestu laty. Wiem tylko, że dokoła się tam coś bardzo niedobrego. Kto był winny? Nie wiem. Odruchowo cisnie się na usta odpowiedź, że ksiądz. Ale całą prawdę zna tylko Bóg. Na każdy czyn ludzki wpływa bardzo wiele czynników. Wychowanie, stan zdrowia, zrozumienie konkretnej sytuacji i jeszcze wiele innych. Tylko Pan Bóg wie, ile w konkretnym uczynku jest faktycznej odpowiedzialności danego człowieka, a ile zawinili inni. Dlatego Jezus mówi: „nie sądźcie”.

Wielokrotnie w moim życiu spotykałem kogoś, kto zaklinał się, że obiektywnie opisuje mi czyjąś winę. Potem, po rozmowie z tym osądzonym, okazywało się, że rzeczywistość wcale nie jest czarno-biała. Po kilku takich doświadczeniach bardziej doceniłem wartość Chrystusowego zakazu sądzenia. Nikt z nas nie zna wszystkich okoliczności tego, co nawet widzimy na własne oczy. A co dopiero, gdy chodzi o wydarzenie sprzed czterdziestu lat.

Gdy tak patrzyłem na chorego, któremu wyraźnie zaszklily się oczy, powiedziałem:

– Nawet jeśli tamten kapłan bardzo zawinił, to co panu złego zrobił Jezus, że tak Go pan opuścił?

Ale już nie czekałem na odpowiedź, tylko przysiadłem na krawędzi łóżka i sięgnąłem po stulę. Domyślałem się, że ta spowiedź będzie bardzo głęboka...

To nie był jedyny spotkany przeze mnie człowiek, który obraził się na Kościół po jakimś wydarzeniu, w którym brał udział ksiądz. Byli tacy, którzy się „zacięli” po załatwianiu sprawy w kancelarii parafialnej. Byli tacy, których zgorszyło zachowanie księdza na pogrzebie, domaganie się większego stypendium za Mszę, zlekceważenie kogoś w czasie wizyty kolędowej. Nasłuchałem się tych historii niemało. I często na koniec padała konkluzja: „i dlatego, proszę księdza, do kościoła nie chodzę”.

Jak wspomniałem, nie mam pojęcia, kto i ile zawinił w poszczególnych sytuacjach. Nawet nie próbowałem dociekać, co naprawdę wydarzyło się kiedyś. Może byłby jeszcze sens takiego śledztwa, gdyby chodziło o sprawę z „wczoraj”, o konieczność, by ktoś kogoś przeprosił, naprawił krzywdy, poniósł konsekwencje. Jednak większość przypadków to takie „zacięcia się” z dalekiej przeszłości, które latami siedzą w człowieku. Może do końca nie rozumiem tych zranień, choć przecież i ja nie zawsze spotykałem i spotykam uśmiechniętych i życzliwych księży, ale na pewno nie mogę zrozumieć, że ktoś po takim wydarzeniu rezygnuje z sakramentu pojednania, Eucharystii, w ogóle przestaje się modlić. Bo jeśli nawet zawiódł kapłan, to co winny jest Jezus?! Przecież w istocie to Jego się odrzuca. Jego i Jego Miłość. Nie rozumiem tego i tym bardziej nie sądzę, że tylko ktoś taki jest winny, bo odpowiedzialność rozkłada się tu na wiele osób. Przecież taki człowiek, który odchodzi od Kościoła, na pewno miał słabą wiarę. Dlaczego tak było? Czy to wina jego rodziców, czy może katechetów? Przecież ktoś, on sam czy może inni, zaniedbał sprawę formacji takiego człowieka. Faktem pozostaje jednak to, że nie umiał on głębiej patrzeć na Kościół, nie doświadczył w nim w pełni spotkania z Bogiem i dlatego odszedł od wspólnoty wiary. Przecież bardzo wielu świętych także doznało przykrości od osób wierzących, duchownych i świeckich. Nie odeszli jednak i pomimo tych zranień pozostali w Kościele i kochali go nadal.

Pozostawiam więc na boku sprawę winy tych, którzy się obrazili. Chciałbym jedynie zapytać o coś tych, którzy teraz w takim uporze trwają i nie chcą powrócić, a jest ich w naszym kraju niemało. Zadaję im zawsze jedno pytanie: „A gdyby kiedyś pana zwymyślał jakiś lekarz. Gdyby oszukał czy zlekceważył w szpitalu albo w przychodni rejonowej, to co, czy przestałby się pan do końca życia leczyć?” Odpowiedź jest aż nadto oczywista. Tysiące ludzi miało przykre incydenty z lekarzami. Niektórzy nawet czuli się może pokrzywdzeni, ale milczeli, bo wychodzili z założenia, że lepiej z lekarzem nie zaczynać. Byli jednak i tacy, którzy zrobili personelowi medycznemu porządną awanturę i poszli leczyć się gdzie indziej. Często ludzie zmieniają lekarza nawet nie dlatego, że spotkała ich z jego strony jakaś przykrość. Po prostu leczenie nie

przynosiło skutków. Wtedy z wiarą kierują swe kroki do innego specjalisty, do innej przychodni. Jak Polska długa i szeroka panuje u nas powszechna wymiana informacji o dobrych lekarzach. Gdy kiedyś zachorowałem na kręgosłup i opowiadałem o swoich kłopotach znajomym, to chyba co druga osoba była gotowa dać mi telefon lub adres dobrego specjalisty: „Ja proszę księdza to już od lat jeżdżę do takiego kręgarza koło Łodzi. To wspaniały specjalista”. Inni wysyłali mnie do Zielonej Góry, a jeszcze inni „tylko” do Wyszkowa.

Jeśli chodzi o zdrowie, jesteśmy bardzo zaradni. Jeśli chodzi o zdrowie ciała, bo jeśli chodzi o duszę to... nie spodobał mi się ksiądz, a więc zrywam wszelkie kontakty z Kościołem. A przecież w Polsce jest ponad trzydzieści tysięcy księży. Co niedziela odprawiane jest kilkadziesiąt tysięcy Mszy świętych, wygłaszanych jest tysiące kazań. W Wielkim Poście organizowane są setki rekolekcji. Kto zdziwi się: to ja mam jeździć po Polsce w poszukiwaniu spowiednika? Mam jeździć na drugi koniec miasta na Mszę świętą? Niektórzy codziennie dojeżdżają do pracy po trzydzieści kilometrów. Jeżdżą na drugi koniec miasta po zakupy do megasamu. Na weekendy jeżdżą na działkę. Nawet i sto kilometrów w jedną stronę. Jeśli się naprawdę chce, to można. Zresztą najlepszym dowodem jest to, że wiele ludzi w naszym kraju szuka jednak „swojego” księdza, „swojej” Mszy świętej. Dzwonią, tropią i szukają swoich przewodników duchowych. I zbierają tego dobre owoce. Im na tym bardzo zależy. Na pewno nie będzie na to stać tych, którzy na modlitwę przeznaczają jedynie czas jazdy autobusem czy podmiejskim pociągiem, spóźniają się na niedzielną Mszę świętą. Oni mają dla Pana Boga takie czasowe resztki. Gdzie im tam w głowie, żeby poświęcić na takie sprawy jeszcze dodatkowy czas.

Wydaje mi się, że niekiedy Pan Bóg specjalnie może tak „schować się” komuś, by zobaczyć, czy ten będzie Go szukał. Żeby spotkać się z Jezusem przed dwoma tysiącami lat, też trzeba było niekiedy wędrować dziesiątki kilometrów i nocować pod gołym niebem. Dlaczego Bóg nie miałby prawa dziś wymagać tego od nas? Tylko gwałtownicy zdobywają królestwo niebieskie. Ludzie, którzy szukają, niekiedy się naprzykrzają, działają gwałtownie, a gdy trzeba, to sprytnie, ale nawet za dużą cenę chcą znaleźć swoją drogę do Boga. To jest ich być albo nie być. Jezus powiedział: „Kto szuka, ten znajdzie” (Łk 11, 10).

Gdy słucham tych ludzi, którzy odeszli od Kościoła, to wydaje mi się, że niekiedy ważną rolę odgrywa tam sprawa pretekstu. Bo, nie ukrywajmy, Ewangelia jest trudna. Już Boże przykazania były wysoko postawioną poprzeczką, a przecież Chrystus w swoich naukach postawił nam jeszcze większe wymagania, i aby je zrealizować, potrzeba sporo duchowej pracy. Każdy chrześcijanin powinien się modlić, przystępować do sakramentów. To wszystko dla ludzi stojących na pograniczu Kościoła może wydawać się przerażająco trudne. Nawet wielcy chrześcijanie mieli czasami ochotę odrzucić Ewangelię i zacząć

żyć według własnych zachcianek. Cóż więc dopiero ci, którzy z domu wychowania religijnego nie wynieśli, swojej wiary nie pogłębili. Dla nich religia to jedynie zbiór uciążliwych nakazów i zakazów. Oni jeszcze rozumieją potrzebę obrzędu chrztu, ślubu i pogrzebu. To się nawet w życiu przyda i dlatego w takich, i tylko w takich sytuacjach ludzie ci zgłaszają się do Kościoła. Jednak już niedzielna Msza święta jest dla nich czymś zupełnie zbytecznym. I przychodzi w ich życiu ogromna pokusa, żeby sobie dać spokój z wymaganiami Kościoła. I to zarówno z tymi dotyczącymi praktyk religijnych, a także z samymi przykazaniami. Zwłaszcza tymi, które dotyczą czystości, uczciwości i miłości bliźniego. Tylko jak to zrobić? Przyznać się, że odchodzę od Kościoła i zaczynam łamać Prawo Boże, czyli po prostu grzesznie żyć? Nie, na to ich nie stać. Nie chcą się przyznać, że to odrzucenie jest ich winą. Że jest to po prostu ucieczka od Ewangelii i zasad moralnych. A winnego trzeba znaleźć. I co w takiej sytuacji zrobić? Ależ to jest bardzo proste: „Winni są księża! To oni! Materialiści, ludzie amoralni, pchający się do władzy, pławiący się w luksusach. Ludzie o niskim poziomie intelektualnym, reprezentanci tak zwanej parafiańszczyzny. To przez nich odszedłem od Kościoła. Nie od Boga, tylko od Kościoła. W Boga przecież nadal wierzę”. Taką z grubsza opcję przyjmuje się i w praktyce chrześcijańską moralność ma się z głowy.

O ŹRÓDŁACH ANTYKLERYKALIZMU

To zrozumiałe, że zjawisko antyklerykalizmu może mieć bardzo różne źródła, że jest ono niekiedy „produkowane” przez ludzi i dla ludzi, którzy mają niezbyt czyste sumienie, a sami przed sobą chcą uchodzić za porządnych i niewinnych. Moim zdaniem kłamstwem byłoby twierdzić, że księża są wszystkiemu winni, ale i nieprawdą jest, że nie są winni niczemu, że zastrzeżenia ludzi to historyjki wyssane z palca.

Jak napisałem już wcześniej, bardzo trudne, a często wręcz niemożliwe jest osądzenie człowieka. Precyzyjne wykazanie tego, ile w danym uczynku jest „czystej” winy, przekracza nasze możliwości. A jeśli niekiedy sytuacja wymaga podjęcia takiej analizy, po to aby rozwiązać na przykład trudną sytuację w parafii lub w szkole, to trzeba wtedy wysłuchać wnikliwie wszystkich stron sporu i postarać się o maksymalnie obiektywne spojrzenie na sprawę. I jeżeli biskup musi niekiedy konkretnego księdza odwołać z pełnienia funkcji katechety w danej szkole, to sędzę, iż nie jest to równoznaczne z wydaniem wyroku: tylko on zawinił, tylko on jest winny, a młodzież czy nauczyciele są zupełnie „bez winy”. Jest to czasem po prostu jedyne możliwe rozwiązanie sytuacji patowej, w której niemożliwa jest dalsza praca duszpasterska.

Tak więc nawet wnikliwa analiza dokonana z bliska nie uprawnia do wydawania jednoznacznych wyroków. A cóż dopiero, gdy ktoś „wskazuje winę na

odległość”, jedynie na podstawie tego, że „pewna pani powiedziała drugiej pani”. Jest to zawsze duże nadużycie.

Powtórzę jednak, że nie mam zamiaru upierać się przy tym, że my, księża, jesteśmy bez winy, że zawsze wszystko robimy poprawnie i że nie zdarzają się nam moralne potknięcia, a nawet gorszące wydarzenia. Jest w nas na pewno ta czysto osobista wina, za którą ponosimy odpowiedzialność. Jednak staram się pokazać ten bolesny problem w kontekście różnorodnych uwarunkowań. Chodzi mi też o to, by postawić pytanie. W jaki sposób wspólnota Kościoła może pomóc nam, kapłanom? Co można zrobić, byśmy jak najskuteczniej unikali takich sytuacji i spełniali dobrze nasze apostołskie posłannictwo? Mocno podkreśliłem ten oczywisty fakt, że duchowni, jak wszyscy członkowie Kościoła, potrzebują Bożego przebaczenia i pomocy. Chciałbym tu zwrócić uwagę na wszystkie aspekty tej antyklerykalnej atmosfery, która stała się dość popularna w pewnych środowiskach. Może naświetlenie niektórych spraw pomoże spojrzeć na ten problem z większą uczciwością. Choć na pewno będą mogli uczynić to jedynie ci, którym zależy na szukaniu prawdy, a nie na narzucaniu innym (i sobie!) wygodnych sądów czy opinii.

Zastanawia mnie niekiedy częstotliwość i intensywność takich antyklerykalnych dyskusji. Wiem, że osoba księdza zawsze w towarzystwie prowokuje kościelne tematy, także i te „anty”. Widzę jednak często, że wielu aż się nie może doczekać, kiedy mnie poinformuje, że „pewien ksiądz to...” I mówią to z wypiekami na twarzy. Dlaczego to jest aż takie fascynujące? Dlaczego nawet ci, którzy do kościoła nie chodzą, po kolędzie księdza nie przyjmują, nic na Kościół nie dają i w ogóle nie mają z nim do czynienia, tak często muszą sobie na księży pogadać? Dlaczego mówią z taką siłą i energią? A może chcą zagłuszyć swoje sumienie, które mimo tak wielu „niezbitych” argumentów nie daje za wygraną. Może te dyskusje na ławkach, na podwórkach, przy kawie, to dla niektórych seans zbiorowej terapii i leczenia się z duchowego niepokoju? To może dlatego z taką radością witany jest każdy kolejny rozmówca, który przyniesie kolejną wieść, że „w jednej parafii to była wielka awantura”. Ci ludzie słyszeli już dziesiątki takich historii, znają je na pamięć, ale zawsze przyda się nowy kamyczek do zasypania sumienia.

To zjawisko jest chyba jeszcze organicznie związane z inną socjologiczną przyczyną z szukaniem winnego. Wiadomo, że w naszym kraju dzieje się wiele spraw, które ludzi denerwują. Nie tak jak trzeba funkcjonuje gospodarka, życie polityczne jest coraz mniej klarowne. Dla wielu przyszłość rysuje się w ciemnych kolorach albo przynajmniej nie jest zbyt pewna. Wielu ludziom, zamiast ubywać, przybywa kłopotów. Oczywiście, trzeba znaleźć winnego. Dawniej mówiło się o komunizmie i Związku Radzieckim, ale teraz komuny już podobno nie ma, a poza tym narzekać na komunę to już niemodne, banalne i stereotypowe. Trzeba wymyśleć coś oryginalniejszego: „Ależ oczywiście, tak! To Kościół! To on jest wszystkiemu winien! Przecież dorwał się po 1989 roku

do władzy! I jak ta władza teraz wygląda?! A księża? Oni tylko mają w głowie pieniądze, wygodne życie! A ilu wśród nich takich, co sobie życie umila alkoholem i potajemnymi związkami z kobietami?! Tyle lat był nietykalny, jak święta krowa, ale to się na szczęście skończyło!”

Jedno jest pewne: jeśli kto chce dostrzec grzech w Kościele, to znajdzie go bez większego wysiłku. Nikt rozsądnie myślący nigdy nie próbował ukrywać tego, że zło dotyka chrześcijan, także tych, którzy noszą sutanny i habity.

Pamiętam, jak kilka lat temu spotkałem mojego kolegę ze szkolnej ławy. Już po słowach powitania zaczął tradycyjnie: o Kościele.

– No i co, Piotrze, dobrze się urządziłeś – powiedział z miną człowieka, który przyłapał drugiego na gorącym uczynku.

– Dlaczego? – zapytałem

– Jak to dlaczego? Przecież teraz wy rządzą. Byli czerwoni, teraz są czarni – odpowiedział z triumfującym uśmiechem.

– No dobrze, ale jeśli ja rządę, to na przykład co ja ci mogę rozkazać, czego ci mogę zabronić? Na co mogę wpłynąć? Na to, że ci paszport zabiorą? Czy mogę zamknąć gazetę, którą kupujesz? Czy mogę rozpędzić manifestację antykościelną? Bo widzisz, komuna wszystko to robiła, a czy rzeczywiście Kościół to wszystko kontynuuje?

– No może nie tak dosłownie, ale pchacie się do władzy – odpowiedział mój rozmówca.

– Chyba nie masz na myśli duchowieństwa, bo żaden ksiądz ani biskup w wyborach nie startuje ani nie piastuje urzędów państwowych. A że świeccy katolicy chcą mieć udział w rządzeniu krajem, to co w tym złego? Skoro miłośnicy piwa chcą być w sejmie, to czy katolikom nie wolno? A czy próbują przy tym metod komunistów, tych z roku 1946? Przecież uczciwie startują w wyborach, jak wszyscy.

Mój kolega pokręcił głową i dodał tylko:

– Rządzą, Piotrze, rządzą.

Zmieniliśmy szybko temat, ale tak sobie pomyślałem: skoro tak myśli człowiek po wyższych studiach, to czego wymagać od tych, którzy w ogóle gazet i książek nie czytają, a tylko słuchają tego, co mówią ludzie. Ale to chyba i wykształceni, i prości mają takie samo zapotrzebowanie na takiego uniwersalnego winnego.

Takie zbiorowe narzekanie na Kościół ma jeszcze jedną wygodną stronę. Otóż Kościół nie bez przyczyny sam siebie nazywa Matką. A ze wszystkimi matkami jest na świecie tak, że nie są, przynajmniej w pewnym okresie życia zbyt mocno kochane przez swoje dorastające dzieci. Wielu młodych ma ułożony w głowie mniej więcej taki schemat: koledzy są dobrzy, zespoły rockowe wspaniałe, a matka to ta, co się tylko czepia i zatruwa życie. Koledze lepiej pochopnie nie ubliżać, bo się obrazi i odejdzie. Tak samo swojej dziewczynie i innym znajomym. Ale nie matce. Gdy się szuka winnego, to wszystko można

zwalić właśnie na nią. Można jej nawet powiedzieć przykre słowo. Ona pogada, ale nie odejdzie. Rano robi śniadanie, gdy trzeba, wezwie lekarza i zapłaci za leki. Podobnie Kościół. Pogada, jak stara matka, ale gdy trzeba, to ksiądz do chorego pójdzie, w konfesjonale wysłucha, w jadłodajni dla biednych nakarmi. Nawet tego, który kiedyś był czy może jest antyklerykałem. Kościół się nie obrazi i z ziemi polskiej nie odejdzie. Obrażeni księży parafii nie zamkną. Będą z ludźmi zawsze i wszędzie. Jak byli w czasie zaborów, w latach drugiej wojny światowej i za komuny. I dlatego dla wielu Kościół jest wygodny, jak ten chłopiec do bicia albo raczej matka do narzekania na nią. To, że właśnie ona kochała najbardziej, troszczyła się jak nikt inny, wielu odkrywa dopiero dużo później. Niektórzy, niestety, za późno. Podobnie jest z Kościołem. Może niektórzy go nie doceniają, ponieważ jest tak blisko, na co dzień. Gotów służyć sakramentem, słowem, pomocą charytatywną. Ludzie z tych regionów świata, gdzie jeszcze do niedawna albo nawet po dziś dzień ksiądz przyjeżdża ze Mszą świętą raz na kilka tygodni, mają raczej życzliwy stosunek do Kościoła. Czy tych, którzy kochają tak zwyczajnie, tak na co dzień, kochają prawdziwie, a więc także wymagają wiele, karzą i mówią prawdę, nawet tę trudną, czy tych możemy zacząć doceniać dopiero wtedy, kiedy ich stracimy?

Wreszcie kiedy staramy się zastanowić, dlaczego tak wielu narzeka na Kościół i żywi w sercach tyle niechęci do duchowieństwa, nie możemy zapominać, że istnieją grupy czy całe środowiska, którym bardzo zależy, by poróżnić w Kościele duchownych i świeckich. Zawsze dokonuje się to z zastrzeżeniem, że „nikt Kościoła nie chce atakować, że chodzi tylko o obiektywne ukazywanie pewnych faktów i że księży i biskupi sami sobie na to zasłużyli”. Ludzie, którzy specjalizują się w ukazywaniu hierarchii Kościoła w złym świetle, zaklinają się, że nie mają nic przeciwko Panu Bogu i wierze. Podkreślają, że nie przeszkadza im to, że ludzie modlą się, chodzą do Kościoła i starają się zachowywać Boże przykazania. Oni nawet uważają się niekiedy za tych, którzy pomagają Kościołowi, oczyszczając go z tego moralnego brudu, jaki zagnieżdził się w sercach duchowieństwa. Przedstawiają więc wiele pikantnych historyjek, wskazują na tajemne, totalitarne zapędy Kościoła i czynią to wszystko z „bezstronnym obiektywizmem”.

Nie roszczę sobie pretensji, by orzekać o wspomnianych sensacjach, czy są wierutnym kłamstwem, czy jest w nich pewna doza prawdy. Nie wiem. Tak jak wspomniałem, w samej tylko Polsce jest kilkadziesiąt tysięcy księży. Skoro wśród dwunastu apostołów trafił się jeden zdrajca, to czy można powiedzieć, że podobnych nie ma wśród tysięcy? Niestety, są i dają swoim zachowaniem pretekst wszystkim niechętnym Kościołowi, którzy to bezlitośnie wykorzystują. Jednak z drugiej strony nie ma wątpliwości, że wśród podawanych wiadomości o gorszej postawie duchownych zdarzają się ewidentne kłamstwa.

Po roku 1989, kiedy uchylono nieco tajemnic skrytych w komunistycznych archiwach, można tam było znaleźć także informacje dotyczące szkalowania

księży. W jednej z codziennych gazet ukazały się w roku 1990 wspomnienia byłego pracownika Wydziału IV MSW. Cały ten wydział zajmował się właśnie, jak to mówiono, rozpracowywaniem Kościoła. A czym konkretnie? Posłuchajmy wspomnień człowieka, który widział to wszystko z bliska: „Jeden z poruczników naszego wydziału napisał odręcznie widokówkę do księdza tak, aby wyglądało, że pisze to kobieta, która z księdzem ma dziecko.

Gdy w wypadku samochodowym uczestniczył ksiądz, można było na miejscu zdarzenia podrzucić mu prezerwatywy, aby go skompromitować.

Innym razem otrzymałem od przełożonego zdjęcie dziewczynki od pierwszej Komunii świętej i odpowiedni tekst. Z tekstu wynikało, że jest to dziecko księdza. Liczyliśmy, że tutaj, w wiejskim terenie, plotka taka się przyjmie i zwiększy liczbę osób niechętnych księdzu. Innym kolportowanym zarzutem było to, że ksiądz dlatego mało bierze za usługi kościelne od ludzi, ponieważ jest i tak opłacany w dolarach.

We wszystkich tych czynnościach brałem udział osobiście i byłem ich głównym wykonawcą”.

Tyle wspomnień byłego pracownika SB. To tylko mały wycinek wielkiej akcji propagandowej wymierzonej przeciwko księżom. Trwała ona kilkadziesiąt lat! Brały w niej udział tysiące specjalnie przeszkolonych agentów. Mieli do dyspozycji wszelki potrzebny sprzęt. Ilu ludzi musiało się nabrać na te kłamstwa, które Służba Bezpieczeństwa puszczała w obieg! Aż trudno sobie wyobrazić, jak wielką sensacją była dla takiego małego, zamkniętego środowiska informacja, że ksiądz dostaje kartki od kobiet, z którymi jest jakoś związany. Takich lub podobnych prowokacji były tysiące. Wieść o nich rozchodziła się lotem błyskawicy. Ile z nich jeszcze do dziś krąży w przekazywanych z ust do ust plotkach? Dla uwiarygodnienia są one potwierdzane słowami: moja „znajoma na własne oczy widziała!” Rzeczywiście, widziała – przygotowane i spreparowane przez SB kartki, listy, zdjęcia, środki antykoncepcyjne i alkohol.

Chcieli nas poróżnić, skłócić, podkopać zaufanie świeckich do księży. Chcieli i chcą nadal. I to działa niejako w obie strony. Nie zawsze czynią to zawodowcy. Nieraz zwykli ludzie chcą także rozbić jedność Kościoła, skłócić parafię czy wspólnotę.

W księdze Apokalipsy znaleźć możemy takie znamienne słowa: „bo oskarżyciel braci naszych został strącony, ten, co dniem i nocą oskarża ich przed Bogiem naszym” (Ap 12, 10).

To jest istotne zadanie złego ducha – oskarżać ludzi. I mówi on samą prawdę. Prawdę o grzechu, który jest w każdym z nas. Ale mówi tę prawdę po to, aby Bóg wydał na nas wyrok potępiający. Ale, ściśle mówiąc, jest to w zasadzie tylko półprawda o człowieku. Czy ci, którzy potrafią mówić jedynie: „on postąpił źle”, domyślają się, że ten sam człowiek już zaraz po swoim złym uczynku okupił swoją winę cierpieniem, pokutą, obmył ją łzami? Także nam, księżom, którzy mamy być światłem i solą, takie uczucia nie są obce...

Bo w każdym z nas jest dobro i zło, i kiedy świadomie i nieustannie pomija się jeden z tych elementów, to ukazuje się człowieka tylko w jakiejś zafałszowanej półprawdzie. Gdyby ukazywać najlepszego człowieka, najlepszą rodzinę czy wspólnotę, gdyby ukazywać tylko w chwilach słabości, a te zdarzają się wszystkim, obraz byłby zawsze czarny. Dlatego powtórzę po raz kolejny, a może nawet pokornie poproszę: bądźmy ostrożni, kiedy przyjdą do nas słudzy odwiecznego oskarżyciela. Stokroć lepiej pomylić się na korzyść człowieka, niż pomylić się, wydając na niego niesłuszny wyrok. Ci, którzy krzyczeli w Wielki Piątek: „Ukrzyżuj, ukrzyżuj!”, także byli przekonani, że domagają się śmierci zbrodniarza. Już się o to Sanhedryn postarał. Skoro Żydom udało się wtedy wykreować taki obraz Jezusa, Człowieka, najświętszego ze świętych, to cóż dopiero mówić o dzisiejszych specach od propagandy? Mają przecież prostsze zadanie. W przeciwieństwie do Jezusa my, księża, naprawdę upadamy.

Kiedy pewnego dnia do kancelarii parafialnej weszła starsza kobieta i zapytała, czy Kościół prowadzi jakieś zakłady dla alkoholików, i wybuchnęła przy tym płaczem, to od razu wiedziałem, że chodzi o jej syna. To był ten znak rozpoznawczy – m i ł o ś ć. Miłość do człowieka, który upada. Bo można mówić nawet najbardziej przykrą prawdę o człowieku, ale można ją mówić w diametralnie różny sposób. A ci, którzy filmują, opisują, rozpowszechniają informacje o ciemnej stronie życia chrześcijan, robią to przeważnie w jednym celu: chcą zniechęcić innych do Kościoła, rozbić jedność księży i świeckich. Dlaczego tak czynią? Aby człowiek mógł żyć, wszystkie części jego ciała muszą być połączone i niejako współpracować ze sobą. Gdy wykonywano na kimś wyrok śmierci, to odcinano mu głowę, oddzielano ją od reszty ciała. I Kościół też jest organizmem, żywym organizmem. Chcąc go zniszczyć, oderwać jego poszczególne członki, niektórzy próbują „odciąć” niejako duchowieństwo od laikatu. Gdyby się tak stało, to taka wspólnota lokalnego Kościoła przestałaby żyć. Świeccy bez kapłana nie mogą prowadzić w pełni religijnego życia. Byliby przecież pozbawieni Eucharystii, sakramentu pojednania, a więc tej duchowej rzeczywistości, która jest fundamentem życia Kościoła. Ale duchowieństwo bez świeckich też nie jest i nie może być Ludem Bożym. Przecież to ludzie świeccy powołani są do przekazywania życia, to rodzina tworzy ten pierwotny, przez nic nie zastąpiony Kościół domowy. Wiedzą to ci, którzy próbują wbić pomiędzy nas klin niezgody.

A chcą nas skłócić jeszcze z jednego powodu. Kościół jest matką. Może niekiedy w swoim duszpasterzowaniu nieporadną, może nienowoczesną, może niekiedy przewrażliwioną, ale najprawdziwszą matką. Jest matką ludzi powierzonych swojej opiece. I jak każda matka chwali, gani i troszczy się. I jak każda matka jest wierna. Od tysiąca lat Kościół na ziemiach polskich jest z ludźmi. Był przed wiekami, był w czasie zaborów, był w czasie okupacji, w czasach komunizmu. Był zawsze. I za tą wierną obecność płacił krwią od czasów świętego Stanisława biskupa aż po księdza Popiełuszkę. I zawsze było

tak, że kiedy ktoś chciał skrzywdzić Polaków, wiedział, że musi odsunąć na bok Kościół – robili tak zaborcy, Niemcy, komuniści. Gdy ktoś chce wyrządzić krzywdę dziecku, wykorzystać je czy oszukać, wie, że musi poradzić sobie najpierw z matką, która prędzej niż dziecko zdemaskuje podstęp i zawsze stanie w jego obronie. I dlatego wielu cwaniaczków często zaczyna od tego: „twoja matka jest nieodpowiedzialna, uwzięła się na ciebie, chce cię urobić po swojemu, ogranicza twoją wolność”. Ten, który tak mówi, przychodzi zawsze jako przyjaciel. Sympatyczny i szczery, taki, co to „zrozumie człowieka”. Wielu młodych ludzi daje się na to nabrać. Swój błąd zaczynają rozumieć, gdy sami dorosną. Gdy sami zostaną rodzicami.

Dziś ta historia dokładnie powtarza się w naszym kraju. Księży nie wsadza się już do więzień, choć i tak dziwnie często zdarzają się pobicia, a nawet morderstwa osób duchownych. Sprawców już tradycyjnie nie udaje się schwytać. Ale przede wszystkim mamy wokół nas tę armię wyluzowanych, sympatycznych ludzi, którzy mówią z uśmiechem: „Jesteś wolny, rób co chcesz, ale uważaj na Kościół. Czarni chcą ograniczyć twoją wolność. Rób jak chcesz, możesz sobie być wierzącym i praktykującym. Ale gdybyś miał już dość tych pasibrzuchów, to przyjdź do nas. Tu nikt ci nic nie będzie nakazywał. Będiesz po prostu sobą!” A Kościół? Jak matka. Chrzcą, naucza, księża cały czas chodzą do więzień i szpitali. Organizują wraz ze świeckimi pomoc charytatywną, prowadzą domy opieki społecznej. I gdy ktoś jest w potrzebie, nie pytają, czy głosił przedtem antyklerykalne hasła. Proszę sprawdzić choćby przy Dworcu Centralnym w Warszawie. Gdy ktoś przychodzi głodny, to zakonnicy z czerwonym krzyżem na piersiach o nic nikogo nie pytają, tylko dają jeść. Jak matka. Wczoraj może nazwana głupią, dziś robi dziecku śniadanie, i gdy trzeba, idzie po lekarza. I jestem pewny, że ten po ludzku niedoskonały Kościół, z jednej strony czasami rzeczywiście nieporadny, ale z drugiej ewidentnie ośmieszany i poniżany, że ten sam Kościół, gdy przyjdą może na nasz kraj trudne dni, będzie z ludźmi. Jak nigdy przedtem, tak i teraz nie zdradzi. Może się przestraszy, może popełni jakiś błąd, może w tej czy innej osobie zawiedzie, ale nie zdradzi.

JAKI POWINIEN BYĆ KSIĄDZ?

Istnieje k o n k r e t n y wzór postawy i posługiwania kapłańskiego. Jest on ponadczasowy i uniwersalny, dotyczy bowiem wszystkich biskupów i księży na całym świecie. I zacnych profesorów, którzy uczą z katedr uniwersyteckich, i księży wikarych, którzy prowadzą grupy ministranckie. Tym wzorem jest Osoba Jezusa Chrystusa, jedyne Kapłana, którego obecność mają urzeczywistniać poprzez swoje posługiwanie wszyscy biskupi i księża na całym świecie. Każdy ksiądz jest w momencie święceń tak mocno zjednoczony z Chrystusem,

że całe jego kapłaństwo ma być na wzór kapłaństwa Chrystusowego. Jemu ma służyć, Jego ma głosić, a wszystko to czynić ma w Chrystusowy sposób. Każdy ksiądz jest powołany do szczególnego naśladowania swojego Zbawiciela.

Odpowiadając na pytanie, który ksiądz jest dobry, powiedzieć należy, że w świetle tego, co zostało napisane, ten, który jest mocno zjednoczony ze swoim Mistrzem: mówi tak jak On, czyni tak jak On, kocha tak jak On i służy Bogu tak, jak Chrystus w posłuszeństwie służył Swojemu Ojcu. Każde odejście księdza od Osoby Jezusa, od postawy Jezusa, od nauczania Jezusa jest jego tragedią i dramatem. I dlatego w zasadzie nigdy nie powinniśmy patrzeć na księdza oddzielnie, w oderwaniu od Jezusa. Mówiąc obrazowo, gdy widzimy kapłana głoszącego Boże słowo, powinniśmy oczyma wiary zawsze widzieć stojącego obok niego Zbawiciela. Gdy klękamy przy konfesjonale, powinniśmy dostrzegać gdzieś przy kratkach twarz miłosiernego Boga. Podobnie powinien przeżywać swoje posługiwanie każdy ksiądz. On także powinien bardzo szanować swoje kapłaństwo ze względu na to, że jest ono przepelnione żywą obecnością Jezusa Chrystusa.

Byłem kiedyś na Mszy świętej prymicyjnej w kościele Sióstr Wizytek w Warszawie. Rektor tego kościoła, poeta, ksiądz Jan Twardowski powiedział na tej Mszy dosłownie kilkudzaniowe kazanie. Wypowiedział między innymi słowa, które zapamiętałem do dziś: „Twoje kapłaństwo, księżę neoprezbiterze, jest czymś tak świętym i niezwykłym, że ty sam ucałuj swoje ręce”. Ucałować swoje ręce. Ten zwrot jakże sugestywnie wskazuje na to, jak bardzo sam ksiądz powinien szanować ten dar, którym obdarzył go Bóg.

Powiedzieliśmy wcześniej, że jedynym i ostatecznym wzorem dla każdego księdza jest Osoba Jezusa Chrystusa. Pragnę to jeszcze raz podkreślić, ponieważ zdaję sobie sprawę z pewnego oczywistego faktu. O ile na początku stwierdziłem, że ludzie w Polsce dużo mówią o księżach, to zdaję sobie sprawę, że tak było i będzie zawsze. Będą mówić i oceniać. Może mniej, może inaczej, ale będą. Osoba publiczna, znana ludziom, staje się zawsze tematem rozmów i ocen. Jednak pierwszym „przykazaniem” naszych wypowiedzi o innych jest: zawsze czynić to z życzliwością, nikogo przy tym nie obmawiając, nie oczerniając. Powinniśmy także starać się odnaleźć w każdym człowieku dobro. Otóż skoro takie rozmowy o kapłanach są i będą, byłoby dobrze, gdyby wszyscy patrzyli na nich przez pryzmat Osoby Jezusa. Oczywiście już od razu powiedzieć trzeba, że żaden z księży nigdy Jezusowi dosłownie nie dorówna, ale otwierając się na Ducha Świętego, może się bardzo do Niego upodobnić w swoim posługiwaniu. Przykłady życia świętych kapłanów są tego znamienym dowodem.

Ludzie więc powinni się cieszyć, kiedy „ich” ksiądz naucza jak Jezus, służy ludziom jak Jezus, napomina jak Jezus, a martwić się, gdy w swoim duszpa-sterzu nie mogą znaleźć śladów postawy Mistrza z Nazaretu. Na księdza trzeba więc niejako patrzeć z Ewangelią w ręku. Nie wystarczy powiedzieć: „nasz

ksiądz jest niedobry, bo w kościele podnosi głos na kazaniach”, tylko trzeba zapytać, czy robi to tak jak Jezus. Bo Zbawicielowi także zdarzało się podnosić głos i kapłan też ma prawo to czynić, ale tylko wobec takich osób i w takich sytuacjach, w jakich czynił to Jezus. Można też zapytać o pewne proporcje. Na pewno wykoślawiłby Ewangelię ksiądz, który krzyczałby na ludzi bez przerwy. Wszak Jezus tak nie czynił. Z drugiej jednak strony można zapytać, czy ksiądz, który przez całe życie nigdy nikogo tak mocno, czy nawet gwałtownie nie napomni, naucza na wzór swego Mistrza? Czy jest możliwe, aby na swojej wieloletniej drodze nie napotkał ludzi, którzy na to zasługują? A gdyby Jezus żył dzisiaj wśród nas jako zwykły człowiek, w jaki sposób mówiłby „kazania” o zabijaniu nie narodzonych dzieci? Zanim kto odpowie, proszę, aby dokładnie przeczytał pewne fragmenty Ewangelii. Choćby Mt 23, 13-36...

W taki sposób powinniśmy patrzeć na inne sytuacje z kapłańskiego życia. Na przykład czy na pewno zasługuje na naganę ksiądz, który usuwa się przed ludźmi pragnącymi się u niego wyspowiadać. Pozornie wydaje się, że oczywiście tak. Przecież ksiądz ma służyć ludziom, a nie ich unikać. Kto jednak czyta wnikliwie Ewangelię, bez trudu przypomni sobie ten fragment, który mówi, że i Zbawiciel usuwał się na bok, mimo że ludzie Go szukali. Czynił tak, bo niekiedy był bardzo zmęczony, bo chciał się pomodlić w samotności, czy wreszcie wiedział, że ludzie szukają go nie dlatego, iż pragną słuchać słowa Bożego, ale dlatego, że chcą, by Jezus rozmnożył im chleb lub stał się ich politycznym przywódcą. Zatem gdy ktoś nam powie: „poprosiłem księdza, by mnie wyspowiadał, a on mi odmówił”, nie oburzajmy się od razu, ale jeśli już chcemy poznać sprawę, to spróbujmy się dowiedzieć, dlaczego tak się stało. Na pewno nie jest dobrze, gdy ksiądz notorycznie unika spotkań z ludźmi, ale historia Jezusa pokazuje, że taki pojedynczy wypadek może mieć miejsce, jeśli będą tego wymagać okoliczności.

Niekiedy ludzie oburzają się, dlaczego buduje się tak wiele kościołów, skoro na ulicach tylu biednych i wciąż mamy za mało szkół i szpitali. Gdy słyszę to pytanie, odpowiadam innym: dlaczego Jezus pochwalił Marię Magdalenę, gdy ta wylała na Jego stopy olejek za trzysta denarów (to była roczna zapłata dla robotnika). Przecież wtedy, może nawet tuż za ścianą, też byli biedni i głodni? Czyżby Jezus o tym nie wiedział? A przy okazji warto jeszcze wspomnieć o innym wymiarze tego problemu. Jeśli dziś nie będziemy wznosić kościołów na nowych osiedlach, to za kilkadziesiąt lat trzeba tam będzie pobudować więzienia i domy dziecka.

Musimy pamiętać o tym, że Jezus rozmawiał z cudzołożnicami, chodził w gościnę do zniechęconych celników, był życzliwy rzymskim żołnierzom, którzy przecież służyli w okupacyjnej armii. Chrystus całkiem świadomie, w imię miłości bliźniego, przekraczał drobiazgowo przepisy żydowskie. Przewracał nie tylko z biednymi, ale chodził także na uczyty do ludzi bardzo zamożnych z tak zwanych sfer rządzących. Zbawiciel wędrował do regionów, gdzie

nigdy by nogi nie postawił żaden pobożny Żyd. To między innymi właśnie za to Zbawiciel został tak znienawidzony. Za to, że Jego miłość do człowieka łamała utarte schematy i nie liczyła się z ludzką opinią. I w tych wszystkich niekonwencjonalnych zachowaniach Jezus kazał się naśladować. Kto chce pójść Jego śladem, też będzie musiał nieraz zachować się w sposób, który na pierwszy rzut oka wydaje się gorszący. Tylko Ewangelia, pilne przyglądanie się Jezusowi, pozwoli oddzielić plewy grzechu od ziaren ewangelicznej posługi w postawie kapłana.

Od tamtych wydarzeń minęło już dwadzieścia wieków. Chrześcijanie od dzieciństwa słuchają nauki Ewangelii, uznają Jezusa za swojego Mistrza i oczywiście akceptują wszystko to, co mówił i czynił. Wydawać się może, że chrześcijanina nie powinno dzisiaj szokować to, co tak oburzało wrogów Jezusa dwa tysiące lat temu, ale... raczej biada księdzu, którego zobaczono by z cinkciarzami w restauracji, którego zauważono by wychodzącego z agencji towarzyskiej, który porozbijałby kioski handlującym w kościele. W wielu środowiskach nie pytano by wcale: po co tam poszedł, dlaczego z tymi ludźmi się spotykał, lecz natychmiast wydano by wyrok. Aby poprawnie ocenić postawę i posługiwanie księdza, trzeba najpierw wczytać się dobrze w Ewangelię. Bowiem do księdza można mieć tak naprawdę tylko jeden zarzut: że nie naśladuje Jezusa Chrystusa. Może to się przejawiać na różne sposoby, ale istota pozostaje ta sama.

Istnieją słowa, które niekiedy przypisywane są księżom dla ich życzliwego określenia, ale których na pewno nie znajdziemy w Ewangelii. Chodzi o słowo „fajny” (to pojawia się raczej w ustach młodzieży) lub „życiowy” (tym posługują się starsi). Mówi się o „fajnych”, „młodzieżowych” księżach, którzy to pikantny kawał umieją opowiedzieć, są zawsze elegancko ubrani i w ogóle potrafią być duszą towarzystwa. Niektórzy świadkowie takich „popisów” z zażenowaniem opuszczają głowy, ale inni są zachwyceni: „Ale fajny ksiądz! Nie tak jak tamten ponurak, co to ciągle tylko o jakichś zagrożeniach mówi i węszy wszędzie dzieło szatana”.

Oczywiście w pracy kapłańskiej ważną rolę odgrywa i poczucie humoru, i umiejętność swobodnego zachowania. To bardzo dobrze, kiedy ksiądz umie opowiedzieć dowcip czy zagrać z ministrantami w piłkę. Ale granice tego „luzu” muszą być ściśle określone. Bowiem o Panu Jezusie można wiele dobrego powiedzieć: że był mądry, delikatny, odważny, bezkompromisowy, że kochał nawet najprostszycy ludzi, ale chyba nie można powiedzieć, że „Pan Jezus był fajny”. Podobnie jest ze wspomnianą cechą „życiowości”. Jezus doskonale znał ludzkie życie. On przecież stworzył świat. Znał święte i ciemne zaułki ludzkiego serca. I był bardzo życiowy. Przede wszystkim w tym znaczeniu, że to On prowadził ludzi do prawdziwego życia i nigdy nie uczyniłby nic, co mogłoby pchnąć ich na drogę potępienia. A każda akceptacja grzechu może być właśnie takim popchnięciem kogoś ku ciemności. I dlatego – z miłości do

nas – Jezus był bezwzględny. Nawet wybranemu Piotrowi dostało się mocno, gdy radził Jezusowi, by nie szedł na krzyż. Może nawet po ludzku było Jezusowi przykro, że musi tak ostro skarcić ukochanego ucznia, ale uczynił to bez wahania.

Podobnie i księdzu niekiedy jest po ludzku i przykro, gdy musi zdecydowanie mówić „nie” tym, którzy próbują wejść na drogę grzechu czy choćby jakiegoś niewangelicznego kompromisu. Jest to trudne tym bardziej, kiedy są to ludzie znajomi i w sumie porządni. Chyba każdy ksiądz ma czasem pokusę, by przymknąć wtedy oko, by nie zadrażniać sytuacji. By być takim „fajnym” i „życiowym”. To jest bardzo niebezpieczna pokusa kapłańskiego życia. Bo chyba po ludzku patrząc, każdy ksiądz chciałby być lubiany, chciałby mówić ludziom tylko życzliwe i ciepłe słowa. Gdyby kapłan uległ tej pokusie, na pewno zyskałby wielu sympatyków. Iluż ludzi chciałoby usłyszeć na kazaniu słowa: „Ludzie, nie wpadajmy w skrajności. Przecież to nic strasznego, kiedy ktoś, z miłości oczywiście, wyjdzie powtórnie za mąż. Po co całe życie użerać się z kimś, kogo się nie kocha. A środki antykoncepcyjne to też nie taka straszna rzecz. Przecież to nikomu nie szkodzi, a ile daje spokoju i od ilu strasznych stresów uwalnia”. Taki styl nauczania, bezstresowy i pogodny, na pewno spodobałby się wielu. Takiemu księdzu zapewne dobrze by się powodziło. Zyskałby wielu przyjaciół, tylko że... straciłby i zdradziłby Chrystusa i Kościół. I dlatego ksiądz, chcąc być wiernym Bogu, musi niekiedy być znakiem sprzeciwu dla ludzi. Nienowoty to problem. Już przed wiekami prorok Jeremiasz uskarżał się, że:

„Uwiodłeś mnie, Panie, a ja pozwoliłem się uwieść;
ujarzmiełeś mnie i przemogłeś.

Stałem się codziennym pośmiewiskiem,
wszyscy mi urągają.

Albowiem ilekroć mam zabierać głos,
muszę obwieszczać:

«Gwałt i ruina!»

Tak, słowo Pańskie stało się dla mnie
codzienną zniewagą i pośmiewiskiem.

I powiedziałem sobie: Nie będę Go już wspominał
ani mówił w Jego imię!

Ale wtedy zaczął trawić moje serce jakby ogień,
nurtujący w moim ciele.

Czyniłem wysiłki, by go stłumić,
lecz nie potrafiłem” (Jr 20, 7-9).

W rozmowach z tymi, którzy nie za bardzo kochają Kościół, zdarza mi się słyszeć taki zarzut, że jeśli Kościół będzie tak niezyciowo nauczał o rozwodach,

aborcji, środkach antykoncepcyjnych, to już niedługo świątynie będą świeciły pustkami. Owszem, nie jest obojętna duszpasterzom liczba ludzi przychodzących do kościoła. Gdy liczba wiernych maleje, to trzeba z troską postawić sobie pytanie, dlaczego tak się dzieje, i spróbować przeciwstawić się temu. Może trzeba udoskonalić język czy formy duszpasterstwa albo po prostu podjąć je ze zwiększoną gorliwością. Nigdy jednak nie można próbować rozwiązać tego problemu, odchodząc od wierności Ewangelii poprzez „rozcieńczanie” nauki Chrystusa, fałszywe jej „słodzenie”. Chrystus też na pewno boleśnie przeżył, kiedy odchodzili od niego Jego uczniowie. Było tak szczególnie po Jego nauce dotyczącej Eucharystii. Jak zapisał ewangelista: „Odtąd wielu uczniów Jego odeszło i już z Nim nie chodziło” (J 6, 67). Mimo to Jezus, świadek Prawdy, nie zmienił ani jednego słowa w swoim nauczaniu. Nie mógł zaprzeczyć Prawdzie, czyli samemu Sobie. I tak jest po dziś dzień.

Być może przyjdą jeszcze w Polsce – czy w innych regionach świata – czasy, że liczba przyznających się do chrześcijaństwa zmniejszy się. Będzie to smutne, ale nie tragiczne. Bo nawet garstka ludzi wiernych Ewangelii i Tradycji pozostaje Kościołem. Tłum jednak, który przerobił sobie naukę Jezusa na jakąś wygodną doktrynę, Kościołem Chrystusowym już nie jest. Dlatego dla ślubu Bożego argument liczby wiernych nigdy nie był istotny. Od czasów samego Jezusa chrześcijanie doświadczali tego, że głoszona przez nich nauka nie podoba się wielu ludziom i bywali z tego powodu często opuszczani przez bliskich albo nawet skazywani na prześladowanie.

Na marginesie tylko warto przypomnieć, że są w świecie takie Kościoły chrześcijańskie, które zaakceptowały zabijanie nie narodzonych dzieci, antykoncepcje, rozwody, a homoseksualizm nie jest w ich mniemaniu wykroczeniem moralnym. Kościoły te stały się tak wygodne i „światowe”, że w wyniku tego... straciły wielu wiernych, a ich świątynie świecą dziś pustkami.

Zdarza się, że odchodzą też księża. Na rekolekcjach przed święceniami kapłańskimi nasz rekolekcjonista, ks. Bronisław Bozowski, opowiedział nam pewną historię. Było to przed laty w Warszawie. Tramwaj potrafił człowieka przechodzącego przez ulicę. Poszkodowany leżał na jezdni, cały zakrwawiony, a jego stan był bardzo ciężki, a nawet krytyczny. Tak się złożyło, że przechodził tamtędy ksiądz. Ksiądz, który już od lat nie spełniał swoich kapłańskich funkcji. Był nadal księdzem, bo kto przyjmie sakrament kapłaństwa, pozostaje osobą duchowną na zawsze. Otóż ten ksiądz przechodził obok miejsca wypadku z tak zwaną swoją żoną. I widział, jak ten człowiek umierał leżąc na jezdni. I wtedy podszedł i po raz pierwszy po kilkudziesięciu latach udzielił rozgrzeżenia. W takiej sytuacji miał prawo to zrobić i uczynił to ważnie, a w chwilę potem zaczął bardzo płakać... A ludzie pytali się siebie: „Dlaczego ten mężczyzna tak płacze? Czy ten ranny to jakiś jego bliski?” Tak. Choć był to dla niego zupełnie obcy człowiek, to był przecież bardzo bliski. To była jego owieczka ze stada, które kiedyś, przed laty, powierzył mu Pan. I nigdy nie

zapomnę także tego, jak ksiądz Bozowski, gdy skończył nam opowiadać tę historię, odwrócił się do nas plecami, stanął twarzą do tabernakulum i rozpląkał się...

Wielkie są te kapłańskie tragedie. Przecież każdy ksiądz stanie kiedyś przed swoim Mistrzem na sądzie ostatecznym, a On zada mu pytanie: jak pasłeś moje owce? I na pewno dla niektórych będzie to trudna rozmowa. Bóg obdarzył kapłanów wielkimi darami, ale i wielką odpowiedzialnością i już na kartach Pisma świętego można znaleźć bardzo twarde słowa, które Bóg wypowiada do swoich sług. W Księdze Ezechiela znajdujemy taki oto fragment: „Pan skierował do mnie te słowa: «Synu człowieczy, prorokuj o pasterzach Izraela, prorokuj i powiedz im, pasterzom: Tak mówi Pan Bóg: Biada pasterzom Izraela, którzy sami siebie pasą! Czyż pasterze nie powinni paść owiec? Nakarmiliście się mlekiem, odzialiście się wełną, zabiliście tłuste zwierzęta, jednakże owiec nie paśliście. Słabej nie wzmacnialiście, o zdrowie chorej nie dbaliście, skaleczonej nie opatrywaliście, zbłąkanej nie sprowadziliście z powrotem, zagubionej nie odszukiwaliście, a z przemocą i okrucieństwem obchodziliście się z nimi. Rozproszyły się [owce moje], bo nie miały pasterza i stały się żerem wszelkiego dzikiego zwierza. Rozproszyły się, błądzą moje owce po wszystkich górach. [...] Tak mówi Pan Bóg: Oto jestem przeciw pasterzom. Z ich ręki zażadam moich owiec, położę kres ich pasterzowaniu, a pasterze nie będą paść samych siebie; wyrwę moje owce z ich paszczy, nie będą już one służyć im za żer»” (Ez 34, 1-10).

Bardzo mocno wierzę w to, że każdy ksiądz, nawet ten zagubiony, kiedy przed laty leżał krzyżem na posadzce w katedrze w czasie swoich święceń, chciał naprawdę służyć ludziom. Chciał być dla Kościoła, dla dzieci, dla młodzieży i starszych. Jego rodzice patrzyli ze łzami na swoje dziecko w białym ornacie, a on z głową pełną pomysłów i nadziei jechał potem na swoją pierwszą parafię. A potem zdarzało się, że gdzieś się pogubił... Dlaczego? Bóg to wie. Może w tym było dużo jego winy, lekkomyślności, zaniedbania pracy duchowej? A może nie tylko?

Każdy kapłan ma być sługą Jezusa, o którym mówiono, że postradał zmysły. Wielu, patrząc na Nauczyciela z Nazaretu, pytało się zapewne: „Kim On jest? Szalony czy święty?” Bardzo wielu pogubiło się szukając odpowiedzi na to pytanie. Dziś ludzie też mają wiele wątpliwości, które wyrażają się właśnie w dyskusjach o Kościele. Czy Kościół broni wolności człowieka, czy chce ją ograniczyć? Wiarygodne światło na sprawę może rzucić jedynie Ewangelia i sam Jezus. Dlatego nie mogą zrozumieć Kościoła ci, którzy nie czytają Pisma świętego, którzy nie zginają kolan przed Bogiem. Nie mogą zrozumieć świętości Kościoła, która ukryta jest w plewach grzechu. Nie mogą dostrzec celu, do którego zmierza Lud Boży. Nie mogą zrozumieć stopnia takich niebezpieczeństw, jak zabijanie poczętego życia, eutanazja, rozwody, rozkład rodziny i wiele, wiele innych. Nie dziwi taka postawa u ludzi odcinających się od

chrześcijaństwa. To naturalne, że odrzucają oni to, co trudne i wymagające zaparcia się siebie. Jednak my, którzy zbieramy się wspólnie na modlitwie i Eucharystii, powinniśmy, poznając naukę Bożą przez studia i pracę duchową, jednoczyć się w traktowaniu tego, co jest dobre dla człowieka, dla Kościoła, dla naszego zbawienia. Przez pryzmat Biblii powinniśmy się jednoczyć w uznawaniu, jaki uczynek jest dobry, jaka droga jest dla nas dobra i... jaki ksiądz jest naprawdę dobry.

Przeciwstawić się zniechęceniu pomaga fakt, że oprócz ludzi uprzedzonych i pełnych zacierzenia, którzy na pewno nie stanowią większości, są setki i tysiące innych, których kapłan, bez żadnej przesady, może nazwać braćmi i siostrami. Tak wielu życzliwych świeckich ludzi, bez których pomocy i dobroci nasze posługiwanie byłoby zupełnie niemożliwe. Ilu już spotkałem w moim życiu dobrych lekarzy i pielęgniarek, którzy stawiali mnie na nogi. Ilu mechaników samochodowych, którzy ratowali w awaryjnej sytuacji, ilu zwykłych kierowców, którzy zatrzymywali się, by podwieźć. Ilu bezimiennych, którzy przysyłali serdeczne listy, ofiarowali swoją pomoc. Ich życzliwość bardzo pomagała, mobilizowała do lepszej służby. Niekiedy, nie ukrywam, zawstydziała.

Wielu ludzi pomaga księżom w zwykłych, codziennych sprawach, ale świeccy potrafią także bardzo wspomóc duchowo. To, co jeszcze kilkadziesiąt lat temu było nie do pomyślenia: żeby człowiek świecki nauczał księży, dziś staje się faktem. Na rekolekcjach dla księży stają przy mikrofonie świeccy, by mówić o problemach świata, rodziny, Kościoła, o miłości bliźniego i wielu innych sprawach.

Przed kilku laty przeczytałem w jednym z katolickich miesięczników, pewien wiersz-list napisany przez świecką autorkę. Zrobił on na mnie bardzo duże wrażenie. Przepisałem go sobie i do dziś stanowi dla mnie jedną z najmądrzejszych nauk dotyczących kapłaństwa. Przytaczam go w całości i bardzo przepraszam Autorkę, że nie umieszczam jej imienia i nazwiska, ale nie zapisałem ich wtedy. Mam nadzieję, że ten wydrukowany poniżej tekst pomoże nam skontaktować się ze sobą. Chciałbym bardzo podziękować za tak ważną dla mnie duchową pomoc i w następnym przytoczeniu tekst już podpisać.

Czyż ksiądz nie powinien być...
 człowiekiem, który bił się z Bogiem
 źródłem uświęcenia
 grzesznikiem, któremu Bóg przebaczył
 panem swoich pragnień,
 sługą nieśmiałych i prawych,
 nie uniżonym wobec możnych
 lecz pochylającym się nad biednymi
 uczniem swojego Pana
 przewodnikiem swej owczarni

żebrakiem o hojnych rękach
nosicielem niezliczonych darów
matką niosącą pociechę chorym
z mądrością wieku i ufnością dziecka
dążącym wzwyż, lecz mocno stojącym na ziemi
Stworzonym do radości, znającym cierpienie
dalekim od wszelkiej zazdrości, jasnowidzącym
szczerym w swej mowie
przyjacielem pokoju
wrogiem bezwładu
na zawsze wiernym
[...]
Tak innym ode mnie!

FORMACJA DO KAPŁAŃSTWA DZISIAJ

Na marginesie adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Pastores dabo vobis”

Wychowawcy seminaryjni winni tworzyć taką atmosferę wychowawczą, aby alumni byli przekonani, iż interesują się nimi nie tylko pod kątem ich zdatności do święceń kapłańskich, ale także dlatego, że leży im na sercu rzeczywiste dobro każdego z nich.

POSOBOROWY KRYZYS TOŻSAMOŚCI KAPŁAŃSKIEJ

Kryzys duchowieństwa w Kościele zachodnim „zrodził się bezpośrednio po Soborze. Jego źródłem było błędne, niekiedy świadomie tendencyjne interpretowanie nauki Magisterium soborowego. Tu niewątpliwie należy szukać przyczyny wielkich strat poniesionych wówczas przez Kościół, szczególnie dotkliwych w dziedzinie posługi pasterskiej i powołań kapłańskich”¹. Ta kryzysowa sytuacja skłoniła wielu księży na Zachodzie jakby do ponownego wyboru posługi kapłańskiej. Odchodzący księża stawali się „żywym pytaniem” dla tych, którzy chcieli kontynuować swoją służbę: kim ma być kapłan? jaki jest cel i sens jego posługi dzisiaj? I chociaż liczba księży i nowych powołań wówczas znacznie się zmniejszyła, to jednak sam kryzys przyczynił się do oczyszczenia i pogłębienia motywacji służby kapłańskiej w szeregach duchowieństwa zachodniego.

W tym samym czasie sytuacja duchowieństwa w Polsce była inna. Kryzys w wydaniu zachodnim do nas nie dotarł. Liczba księży w Polsce nie tylko się nie zmniejszyła, ale wzrosła. Liczne powołania kapłańskie i zakonne w Kościele polskim zazwyczaj budziły na Zachodzie zdziwienie.

W okresie posoborowym polscy kapłani raczej nie mieli wątpliwości co do tego, jaki jest cel i sens ich posługi. Nie była to jednak tylko ich „osobista zasługa”, ale także owoc postawy wiernych, którzy z uznaniem odnosili się do pracy duchowieństwa i – w razie zagrożenia ze strony władz – z wielkim poświęceniem stawali w obronie zarówno miejsc kultu, jak i samych księży. I chociaż w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych władze komunistyczne prowadziły nadal systematyczną walkę z Kościołem, to jednak prześladowanie to – jak każde prześladowanie w historii Kościoła – w sposób paradoksalny

¹ Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, Rzym 1992, nr 11.

stało się zewnętrznym czynnikiem mobilizacji duchowej zarówno wiernych, jak i duchowieństwa. Stąd też księża w Polsce w tym czasie nie zadawali sobie pytania (przynajmniej tak wyraźnie, jak to miało miejsce na Zachodzie) o swoją tożsamość. Rola polskiego księdza była, szczególnie w wymiarze społecznym, wyraźnie określona. Wielu zaangażowanych księży podejmowało także te zadania, które w państwie demokratycznym spełniają przede wszystkim działacze społeczni czy politycy: np. obrony fundamentalnych ludzkich praw, w tym prawa do wolności religijnej, demaskowania niesprawiedliwości władz rządzących, obrony ludzi krzywdzonych, organizowania pomocy materialnej dla ofiar prześladowań politycznych i społecznych. Wielu z nich płaciło za to bardzo wysoką cenę, łącznie z ceną życia. Działalność księdza Jerzego Popiełuszki i jego męczeńską śmierć możemy traktować w pewnym sensie jako symbol zaangażowania społecznego wielu polskich księży w okresie komunizmu. Wszelkie uwagi krytyczne pod adresem władz, padające w tym okresie z ambony, były chętnie słuchane przez wiernych. Społeczna działalność duchowieństwa była wówczas uznawana zarówno przez samych wiernych, jak też przez nieformalnie działającą opozycję polityczną, która zresztą chętnie korzystała z „ambony”.

Sytuacja społeczna księży w Polsce zmieniła się gwałtownie po przełomie społeczno-politycznym w roku 1989. Wielu niedawnych sojuszników duchowieństwa w jego działalności społecznej w nowych warunkach politycznych zerwało z Kościołem. W nowej sytuacji zbyt szybko i łatwo go oskarżyli.

Ubocznym, choć niezamierzonym skutkiem pełnienia przez księży w okresie komunizmu ważnej roli społecznej było pewne zaniedbanie pogłębiania tożsamości kapłańskiej w wymiarze duchowym, do czego tak usilnie zachęcał Sobór Watykański II. Zaangażowanie społeczne kapłanów pozwalało im maskować, w sposób zupełnie nieświadomy, pewne braki w formacji duchowej. I choć w okresie posoborowym nie dotknął nas tak ostry kryzys duchowieństwa i powołań kapłańskich, jaki miał miejsce na Zachodzie, to jednak byłibyśmy w błędzie, sądząc, że całkowicie nas ominął. Także i w Polsce od czasów posoborowych, częściej niż w latach poprzednich, zdarzały się rezygnacje z życia kapłańskiego i zakonnego, choć nie przybrały one nigdy charakteru masowego.

Teraz, w sytuacji wolności politycznej i społecznej w Polsce, stajemy wobec trudnego zadania pogłębienia tożsamości kapłańskiej w wymiarze duchowym. Pozwoli nam to skoncentrować uwagę na posłudze duszpasterskiej w ścisłym znaczeniu tego słowa. I chociaż problemy polityczne nie będą nigdy obojętne dla Kościoła, szczególnie wówczas, gdyby dochodziło do niesprawiedliwości i łamania praw człowieka, to jednak dziś jako kapłani winniśmy bardziej przyjmować postawę pasterzy i proroków niż działaczy społecznych².

² Por. J. Augustyn SJ, *Kapłani jutra*, „Przegląd Powszechny” 1996, nr 10, s. 5.

FORMACJA SEMINARYJNA DZISIAJ

Pierwszym źródłem tożsamości kapłana jest nie tylko jego osobiste doświadczenie duchowe, ale przede wszystkim wspólnotowa formacja seminaryjna. Stąd też wobec dwuznacznych nieraz eksperymentów z przygotowaniem kandydatów do kapłaństwa, jakie miały miejsce w niektórych wspólnotach lokalnych na Zachodzie, Jan Paweł II – powołując się na Sobór i Synod poświęcony formacji kapłańskiej (1990 r.) – jednoznacznie potwierdził potrzebę seminariów duchowych dla Kościoła: „Nie ulega wątpliwości, że instytucję wyższego seminarium, jako doskonałe miejsce formacji, należy uznać za normalne środowisko – także w sensie materialnym – życia wspólnotowego i hierarchicznego, więcej – za prawdziwy dom formacyjny dla kandydatów do kapłaństwa, kierowany przez osoby rzeczywiście oddane tej służbie” (PDV, nr 60). Papież podkreśla jednak z naciskiem, iż praca wychowawcza w seminarium „wymaga stałej odnowy” poprzez dostosowywanie jej do współczesnego świata: „wzywają [...] do tego głębokie i szybkie przemiany dokonujące się w społeczeństwach i kulturze naszych czasów” (PDV, nr 2).

Formacja w seminarium musi więc uwzględniać z jednej strony stałe wartości Ewangelii, którymi Kościół żyje niezmiennie od dwóch tysięcy lat, z drugiej zaś strony współczesne cywilizacyjne przemiany, które w nieuchronny sposób oddziałują na kandydatów do kapłaństwa i kształtują ich mentalność. „Posługa kapłana musi się «dostosować do każdej epoki i każdego środowiska [...] Dlatego musimy jak najbardziej otwierać się na światło Ducha Świętego, by rozpoznawać, dokąd zmierza dzisiejsze społeczeństwo»” (PDV, nr 5).

Dokumenty na temat formacji analizują więc uważnie dzisiejszą sytuację człowieka, usiłując odkrywać jego najgłębsze potrzeby oraz sposoby, dzięki którym można dotrzeć do niego (por. PDV, nr 5-10). Przed wychowawcami seminaryjnymi stoi więc ważne zadanie odczytania tej analizy w konkretnej rzeczywistości seminaryjnej i wprowadzenia jej w proces wychowania. Wymaga to głębokiego rozeznania przemian cywilizacyjnych i otwarcia na mentalność młodego pokolenia. Wychowanie seminaryjne dzisiaj nie może więc polegać na powielaniu treści i metod, jakie były stosowane w kilkadziesiąt, czy nawet kilkanaście lat temu. *Pastores dabo vobis* mówi wyraźnie o „pilnej potrzebie weryfikacji treści i metod formacji kapłańskiej” (PDV, nr 2).

W osobnym podrozdziale „Młodzi wobec powołania i formacji kapłańskiej” Jan Paweł II próbuje określić pokolenie młodych kandydujących do kapłaństwa. Papież wskazuje zarówno jego negatywne, jak i pozytywne rysy. Wobec niemożności całościowego omówienia tej charakterystyki w tym miejscu zwróćmy uwagę jedynie na niektóre cechy duchowej sytuacji młodzieży. Głównym zagrożeniem młodzieży – zdaniem Jana Pawła II – jest „fascynacja tak zwanym «społeczeństwem konsumpcyjnym», które zniewala ich i zamyka w kręgu indywidualistycznej, materialistycznej i hedonistycznej interpretacji

ludzkiej egzystencji” (PDV, nr 8). „W przypadku wielu młodych ludzi u podstaw tych tendencji leży niewłaściwe doświadczenie wolności” (tamże). Papież wyraża również obawę, że „młodzi, ze swą kruchą odpornością psychiczną, będą pozostawieni samym sobie, sfrustrowani i krytyczni wobec świata ludzi dorosłych, którzy nie przeżywają wiary w sposób konsekwentny i dojrzały” (tamże). W celu nakreślenia pełnego obrazu Ojciec Święty podkreśla jednak, iż młodzi dzisiaj z całą ostrością stawiają „podstawowe i nieuniknione pytania o wartości, które rzeczywiście są w stanie nadać pełny sens egzystencji człowieka, cierpieniu oraz śmierci. Wielu młodych odczuwa i wyraża potrzebę religii oraz życia duchowego. Rodzi się w ten sposób pragnienie doświadczenia pustyni i modlitwy, powrotu do bardziej osobistej i stałej lektury Słowa Bożego” (PDV, nr 9). Te charakterystyczne rysy współczesnej młodzieży ukazują szanse i zagrożenia, przed którymi ona staje.

Stąd też bardzo ważnym wymogiem formacji seminaryjnej jest dogłębne zrozumienie kandydatów do kapłaństwa i dostosowanie treści i metod formacji do ich egzystencjalnej i duchowej sytuacji. Jak pokazuje doświadczenie wielu środowisk seminaryjnych (niekiedy jest to doświadczenie bardzo bolesne), brak zrozumienia młodego pokolenia rodzi nierzadko „konflikt pokoleniowy”. Konflikt ten pochłania zwykle wiele energii zarówno alumnów, jak i samych wychowawców, i hamuje proces ich formacji ludzkiej i duchowej. Za konflikt ten Kościół płaci nieraz wysoką cenę.

FORMACJA LUDZKA

Niewątpliwie nowym elementem formacji kapłańskiej, na który kładzie się dziś duży nacisk, jest „formacja ludzka”. O ile bowiem dotychczas mówiło się raczej o trzech zasadniczych poziomach formacji: duchowej, intelektualnej i pasterskiej, o tyle w *Pastores dabo vobis* przed trzema wymienionymi stawia się formację ludzką. Formacja ludzka nazwana jest „fundamentem całej formacji kapłańskiej” (PDV, nr 43). „Bez odpowiedniej formacji ludzkiej cała formacja kapłańska byłaby pozbawiona swego niezbędnego fundamentu” (tamże). Tak silne podkreślanie formacji ludzkiej wynika z przekonania wiary, iż kapłan „powinien starać się odtworzyć w sobie, w miarę możliwości, ludzką doskonałość jaśniejącą w Synu Bożym, który stał się człowiekiem” (tamże).

Ludzka formacja kapłana jest konieczna, aby „jego posługa była po ludzku jak najbardziej wiarygodna i łatwa do przyjęcia” (tamże). „Ludzkie” zachowanie księży ma się stać „pomostem”, a nie przeszkodą w doprowadzaniu wiernych do spotkania z osobą Jezusa Chrystusa (por. tamże).

Jedną z zasadniczych cech formacji ludzkiej, na którą kładzie silny nacisk *Pastores dabo vobis*, jest „umiłowanie prawdy, prawość i rzetelność”. Umiłowanie prawdy jest tym rysem „ludzkiego zachowania”, na które Jan Paweł II

zwraca szczególną uwagę w całym swoim nauczaniu. Stąd też nic dziwnego, że „wychowanie do umiłowania prawdy” staje w centrum formacji do kapłaństwa. Studia alumnów – mówi Jan Paweł II – mają pogłębić „kult wobec prawdy”, mają też sprawić „pewien rodzaj uwielbienia i miłości prawdy” (PDV, nr 52).

„Uwielbienie i miłość prawdy” odnosi się jednak nie tyle do formacji intelektualnej, ile raczej do formacji ludzkiej i duchowej. „Budowla życia”, jaką alumn zamierza wznosić poprzez przygotowywanie się do kapłaństwa, może być trwała jedynie dzięki wsparciu jej na fundamencie prawdy. Doświadczenie pokazuje, iż brak „postawy prawdy”, ujawniający się w najmniejszej choćby nieszczerości wobec siebie, wobec bliźnich i wobec Boga, zniekształca cały wysiłek formacyjny alumnów i ich wychowawców.

Jednym z głównych wrogów „wychowania w prawdzie” i „do prawdy” jest lęk i poczucie zagrożenia oraz wynikająca z nich nieufność. To właśnie pod wpływem lęku człowiek stwarza pozory i usiłuje fałszować rzeczywistość „na swój własny użytek”. Podstawowym wymogiem wychowania staje się więc klimat szczerości i otwartości we wszystkich wymiarach formacji: ludzkiej, duchowej, intelektualnej i duszpasterskiej. Tylko w takim klimacie mogą zostać zminimalizowane postawy lękowe, z jakimi młodzi wstępują w progi seminarium.

Jeżeli na początku formacji alumni nie odkryją przyczyn swoich lęków i nie spotkają się z klimatem szczerości, otwartości i prawdy, wówczas istnieje niebezpieczeństwo, iż cały proces ich wychowania przemieni się w zewnętrzne „dopasowanie się” do wymogów regulaminu oraz przełożonych i wychowawców. Błąd ten zostaje nieraz wykryty przez wychowanków dopiero po ukończeniu seminarium. Pokonanie więc lęku i nieufności kandydatów do kapłaństwa winno być jednym z pierwszych zadań, podjętych na początkowym etapie formacji.

Aby było to możliwe, należy tworzyć takie struktury wychowawcze, które zachęcałyby do szczerości i otwartości zarówno we wzajemnych relacjach alumnów, jak też w relacjach alumnów z przełożonymi i wychowawcami. Struktury takie wymagają jednak wychowawców, którzy – wyczuwając dobrze lęki i poczucie zagrożenia młodych ludzi – wyszliby im naprzeciw i pomogli zasmakować postawy szczerości i prawdy. Stąd też jednym z ważniejszych celów, jaki winni sobie postawić wychowawcy, jest zdobycie pełnego zaufania kandydatów do kapłaństwa od pierwszych dni ich pobytu w seminarium. Jeżeli alumn na samym początku formacji nie obdarzy pełnym zaufaniem swoich wychowawców, którzy są za niego odpowiedzialni, wówczas spontanicznie będzie szukał innych punktów odniesienia dla swojego życia w seminarium. Nierzadko będą to odniesienia nie tylko przypadkowe, ale także dwuznaczne: silniejsi psychicznie rówieśnicy, utarte opinie środowiskowe, czy też zbyt silne więzi emocjonalne z rodziną.

Młodzi ludzie, którzy wchodzą do seminarium, najczęściej nie uświadamiają sobie jeszcze głębi swoich lęków i związanego z nimi braku zaufania. Ich źródłem jest nierzadko brak dojrzałości uczuciowej oraz zraniona relacja wobec autorytetu, szczególnie wobec ojca. Stąd też postawa szczerości i prawdy będzie możliwa tylko wówczas, kiedy podejmą oni w sposób świadomy problem swojej dojrzałości uczuciowej.

„Warunkiem dojrzewania uczuciowego jest świadomość, że centralne miejsce w ludzkim życiu zajmuje miłość. [...] Mowa tu o miłości, która ogarnia całą osobę we wszystkich jej wymiarach i sferach: fizycznej, psychicznej i duchowej” (PDV, nr 44). W *Pastores dabo vobis* podkreśla się, iż zasadniczym motywem szukania ludzkiej dojrzałości winna być nie tylko „naturalna realizacja siebie”, ale też wzgląd na innych: „przyszli kapłani powinni rozwijać w sobie zespół ludzkich cech, bez których nie można kształtować osobowości zrównoważonych, silnych i wolnych, zdolnych dźwigać ciężary duszpasterskiej odpowiedzialności” (tamże).

Staje tutaj przed nami szerokie zagadnienie wychowania do dojrzałego przeżywania celibatu, które winno „liczyć się z dostosowaniem się do określonych cywilizacji i epok. [...] Wychowanie seminaryjne winno więc przemyśleć i odszukać w sposób odpowiedzialny kierunki wychowawcze”³. Dojrzewanie uczuciowe, a tym samym wychowanie do celibatu, jest dziś często niełatwe także dlatego, ponieważ kandydaci do kapłaństwa naznaczeni są piętnem nie zawsze zdrowego środowiska rodzinnego i społecznego⁴. Wielu młodych potrzebuje dzisiaj pogłębionej, indywidualnej pomocy nie tylko duchowej, ale także terapeutycznej. W *Pastores dabo vobis* Jan Paweł II stwierdza, iż „w konkretnych przypadkach i przy spełnieniu ściśle określonych warunków [kierownictwo duchowe] może być wspomagane [...] przez pewne formy analizy czy pomocy psychologicznej” (PDV, nr 40). Papież zastrzega się jednak, iż pomoc psychologiczna nie może nigdy zastępować samego kierownictwa duchowego⁵.

FORMACJA DUCHOWA

„Formacja ludzka, zakorzeniona w antropologii przyjmującej pełną prawdę o człowieku, otwiera się na formację duchową i w niej znajduje dopełnienie” (PDV, nr 45). Zasadniczą motywacją dla formacji duchowej alumnów nie

³ Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *Przewodnik do formacji kapłańskiej o celibacie*, Rzym 1974, s. 4.

⁴ Por. Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego (dla seminariów i instytutów wychowawczych), *Wskazania dotyczące przygotowania wychowawców w seminariach*, Rzym 1993, s. 38.

⁵ Por. A. Favale, *La formazione iniziale dei candidati al presbiterato*, Roma 1995, s. 43.

jest powołanie do kapłaństwa, ale „wrodzona religijność człowieka” (tamże) otwartego na transcendencję. „Jak widać, chodzi tu o formację duchową wspólną dla wszystkich wiernych, której trzeba jednak nadać treści i znaczenia związane z tożsamością prezbitera i jego posługi” (tamże).

Pastores dabo vobis, odwołując się do soborowego dekretu o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, podkreśla wielokrotnie, iż istotą formacji duchowej jest „poszukiwanie Jezusa”, aby móc żyć „w wewnętrznej jedności” z Nim (por. PDV, nr 46). „W pewnym sensie życie duchowe w okresie przygotowania do kapłaństwa zdominowane jest przez [...] poszukiwanie i «odnajdywanie» Mistrza, by iść za Nim, by trwać w jedności z Nim. Również w posłudze i w życiu kapłańskim to «poszukiwanie» musi trwać nadal, [...] by można było ukazywać Go innym, a co więcej – budzić w innych pragnienie poszukiwania Mistrza” (tamże).

Wobec niemożności podjęcia wszystkich zagadnień związanych w formacją duchową alumnów zatrzymajmy naszą uwagę na zagadnieniach kluczowych w formacji do kapłaństwa: na osobistej modlitwie oraz uczestnictwie w Eucharystii.

W formacji duchowej prowadzonej w seminarium konieczna jest równowaga pomiędzy modlitwami odmawianymi wspólnie a modlitwą indywidualną. Obie formy modlitwy są integralną częścią formacji i obie są konieczne. Rozbudowane i przedłużające się wspólne praktyki pobożne nie powinny jednak zastępować indywidualnego wysiłku modlitewnego alumna. Przedłużanie wspólnych modlitw w seminarium bywa niekiedy wyrazem bezradności wychowawców wobec problemu wprowadzenia alumnów w osobiste życie modlitwy. O ile uczestnictwo alumna w modlitwie wspólnej można łatwo „sprawdzić”, o tyle jego indywidualna modlitwa nie podlega żadnej zewnętrznej kontroli – rozpoznaje się ją jedynie „po owocach”. Wprowadzenie alumnów w modlitwę osobistą wymaga od wychowawców zaufania do ich pragnień oraz ludzkiej szlachetności. Nie ma bowiem autentycznej formacji bez pogłębionej i przedłużonej modlitwy osobistej opartej na Słowie Bożym. Aby młody człowiek nie marnował zatem czasu w seminarium, winien zostać wprowadzony od samego początku w „czytanie Słowa Bożego (lectio divina)” złączone z codziennym rozmyślaniem i modlitwą osobistą (PDV, nr 47).

Pastores dabo vobis podkreśla z naciskiem, że zasadniczą inspiracją do modlitwy winno być Słowo Boże. To właśnie poprzez medytację Słowa alumn może „odkrywać, zrozumieć i pokochać własne powołanie, pójść za nim i wypełnić swoją misję” (tamże). „Zażyłość ze Słowem Bożym” staje się dla niego zasadniczym źródłem wewnętrznej przemiany i nawrócenia; „odpowiedź na Słowo staje się nowym kryterium osądu i oceny ludzi i rzeczy, wydarzeń i problemów” (tamże). Słowo Boże pozwala nam także spotkać się z Chrystusem jako Prawdą, który jest równocześnie Drogą i Życiem (por. tamże). Seminarium winno więc być w pewnym sensie szkołą medytacji Słowa Bożego.

Alumn – przyszły kapłan – winien nauczyć się tak żyć na co dzień Słowem Bożym, aby stało się ono dla niego zasadniczym źródłem jego przepowiadania Ewangelii. Bez pełnego miłości poznania i modlitewnej zażyłości ze Słowem Bożym (por. tamże) kapłan może łatwo stać się „próżnym głosicielem Słowa Bożego na zewnątrz, nie będąc wewnątrz jego słuchaczem” (św. Augustyn).

Jan Paweł II w *Pastores dabo vobis* stwierdza, iż „jedno z zadań kapłana, z pewnością nie drugorzędne, polega na tym, że jest on «nauczycielem modlitwy»” (tamże). Aby alumn wzrastał na „nauczyciela modlitwy”, sam musi go spotkać na swojej drodze do kapłaństwa. Wprowadzenie alumnów w modlitwę wymagałoby więc „mistrzów modlitwy”, którzy – odwołując się do własnego doświadczenia i wiedzy – umieliby pociągnąć młodych i rozpalić w nich głębokie duchowe pragnienia, które daje Bóg wraz z łaską kapłańskiego powołania.

Ważnym zadaniem nauczyciela modlitwy jest także umiejętne wprowadzenie w metodę modlitwy, która z jednej strony winna uwzględniać zasadnicze cele życia duchowego, z drugiej zaś – osobiste potrzeby i pragnienia alumna. Metoda modlitwy jest pewnym narzędziem, które należy dostosować do osobistej sytuacji osoby. Nauczyciel, który pomaga w kształtowaniu postawy modlitewnej, dzieli się jednak tym doświadczeniem, które sam posiada.

Aby prowadzić alumna do „zażyłości ze Słowem Bożym”, należy również wykorzystywać coroczne rekolekcje, które winny być czasem zaangażowanego i jednocześnie samodzielnego słuchania Słowa Bożego. Zbyt często jeszcze rekolekcjoniści zastępują alumnów w ich „osobistej pracy duchowej”, głosząc im długie konferencje ascetyczne. Prowadząc wielokrotnie rekolekcje w seminariach diecezjalnych i zakonnych odnosiłem wrażenie, że o wiele łatwiej jest naprowadzić młodszych alumnów na modlitewne słuchanie Słowa Bożego, niż tych, którzy kończą swoją formację. Starszym trudno jest nieraz pokonać „stare przyzwyczajenia” biernego słuchania rekolekcyjnych konferencji.

W *Pastores dabo vobis* Jan Paweł II zwraca także uwagę na milczenie jako bardzo ważny element formacji duchowej. „Pośród niepokoju i zgiełku panującego w naszym społeczeństwie, koniecznym elementem pedagogii modlitwy jest ukazywanie głębokiego ludzkiego sensu i religijnej wartości m i l c z e n i a jako atmosfery duchowej nieodzownej do tego, by odczuć obecność Boga i w niej się zanurzyć” (PDV, nr 47). O atmosferze modlitwy, tak w ciągu roku, jak też w czasie rekolekcji, w dużym stopniu świadczy klimat skupienia i milczenie, jaki panuje w seminarium. Milczenie nie może być jednak egzekwowane „środkami administracyjnymi”. Winno być ono wprowadzane nie tyle jako element dyscypliny seminaryjnej, ile raczej jako istotny warunek modlitwy. Należałoby także zwracać uwagę alumnom, iż milczenie, które w seminarium ma zawsze wymiar wspólnotowy, jest wyrazem miłości i szacunku dla współbraci oraz wzajemnej odpowiedzialności.

Życie sakramentalne, szczególnie zaś Eucharystia, ogniskuje całe kapłańskie życie duchowe. Stąd też Jan Paweł II w *Pastores dabo vobis* nalega, by tak

wychowywać alumnów, aby „Eucharystia była dla nich n a j w a ż n i e j s z y m wydarzeniem dnia, by umieli w niej aktywnie uczestniczyć, nie ograniczając się nigdy do samej rutyny” (PDV, nr 48). Żywe uczestnictwo w Eucharystii winno być przedmiotem szczególnej troski tak wychowawców, jak też samych alumnów. Należałoby wprowadzać alumnów w takie przeżywanie Eucharystii, które byłoby wyrazem ich nieustannego ofiarowywania siebie Bogu Ojcu w Jezusie Chrystusie. Papież podkreśla także potrzebę łączenia Eucharystii z codziennym życiem. Dzięki Eucharystii alumni mogą uczyć się zasadniczych postaw wewnętrznych: wdzięczności, ofiarności, miłości i adoracji Chrystusa realnie obecnego pod eucharystycznymi postaciami (por. tamże). Takie przeżywanie Eucharystii jest jednak możliwe tylko w klimacie pogłębionej modlitwy osobistej. Życie sakramentalne bez indywidualnej modlitwy szybko staje się zbiorem rytów pozbawionych głębi, a przez to także traci rzeczywisty wpływ na życie codzienne⁶.

SEMINARYJNE STRUKTURY A INDYWIDUALNE TOWARZYSZENIE ALUMNOM⁷

W *Pastores dabo vobis* kładzie się silny nacisk na indywidualne towarzyszenie alumnom: „Należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt: otóż praca wychowawcza ze swej natury polega na towarzyszeniu konkretnym osobom, żyjącym w konkretnym momencie historycznym, w ich dążeniu do wyboru i realizacji określonych ideałów życiowych” (PDV, nr 61). Struktury seminaryjne, określone przez regulamin seminaryjny, nie mogą być jedynym punktem odniesienia dla alumna. Konieczne jest także indywidualne towarzyszenie wychowankowi, które uwzględni jego konkretną sytuację egzystencjalną.

Wychowanie seminaryjne musi umiejętnie łączyć zewnętrzną strukturę formacyjną, na którą składa się życie wspólnotowe i stały program dla wszystkich alumnów, z ojcowską troską oraz indywidualnym towarzyszeniem każdemu z nich. Są to dwa istotne elementy wychowawcze, które należy traktować jako dwa bieguny jednej rzeczywistości formacyjnej. Sama zewnętrzna struktura bez indywidualnego towarzyszenia sprawiałaby, iż seminarium byłoby podobne raczej do „szkoły wojskowej”, w której najważniejsze jest przestrzeganie zewnętrznych reguł zachowania, natomiast samo indywidualne towarzyszenie alumnom bez życia wspólnotowego i zewnętrznych struktur

⁶ Por. tamże, s. 55.

⁷ Dobrym przykładem łączenia seminaryjnych struktur z indywidualnym towarzyszeniem alumnom może być Papieskie Wyższe Seminarium Rzymskie. Por. T. Chmielecki, *Seminarium miejscem kształtowania osobowości kapłańskiej. Doświadczenie formacyjne z seminarium Papieża*, „Ateneum Kapłańskie” 1991, nr 83, s. 71-85.

czyniłoby z seminarium swoisty „internat” dla studiującej młodzieży. O ile w niektórych seminariach i wspólnotach zakonnych na Zachodzie popełniono ten błąd, iż zbyt łatwo zrezygnowano z życia wspólnotowego i struktur seminaryjnych, o tyle u nas wciąż jesteśmy skłonni przeceniać same struktury zewnętrzne, zaniedbując indywidualne towarzyszenie alumnom. Świadczy o tym przede wszystkim mała liczba ojców duchownych pracujących w polskich seminariach.

Najważniejszym sposobem indywidualnego towarzyszenia alumnom w czasie formacji jest kierownictwo duchowe. „Jest to środek klasyczny [...], wysoko ceniony nie tylko jako metoda formacji duchowej, ale także dlatego, iż pozwala rozwijać i wspomagać wierność i wielkoduszność w wypełnianiu kapłańskiej posługi” (PDV, nr 81). Jan Paweł II w sposób jednoznaczny zobowiązuje kleryków do poddania się kierownictwu duchowemu: „Seminarzysta – pisze Papież – powinien osiągnąć odpowiedni stopień dojrzałości w dziedzinie psychicznej [...], a także ukształtować w sobie głębokie i autentyczne życie modlitwy i poddać się kierownictwu ojca duchownego” (PDV, nr 50). Ojciec Święty precyzuje jednak, iż kierownik duchowy nie powinien zastępować alumna w jego pracy nad sobą, ale jedynie towarzyszyć mu i pomagać w rozeznaniu powołania oraz w podjęciu „dojrzałej i wolnej decyzji” (tamże).

TROSKA O „PODRÓŻNIKA” ORAZ TROSKA O CEL PODRÓŻY

„W pracy wychowawczej – mówi Jan Paweł II – należy [także] umiejętnie godzić jasne przedstawienie celu, ku któremu się idzie, wymóg zdecydowanego dążenia ku niemu i troskę o «podróżnika», czyli o konkretny podmiot zaangażowany w tę «wędrowkę», trzeba zatem brać pod uwagę cały zespół sytuacji, problemów, trudności, różnych rytmów wędrowki i wzrastania” (PDV, nr 61). Stąd też w wychowaniu nie należy przeciwstawiać troski o konkretnego człowieka i jego osobiste dobro staraniom o uformowanie dojrzałych kapłanów, którzy mogliby w przyszłości odpowiedzialnie wypełniać powierzone im funkcje. Tak więc z jednej strony zatroskanie o formację kapłańską nie może powodować lekceważenia osobistej sytuacji alumna, z drugiej zaś strony jego indywidualne dobro nie może powodować zaniedbywania wychowywania go do odpowiedzialnego pełnienia funkcji. Zasadniczym celem seminarium jest przecież przygotowanie przyszłych pasterzy.

Aby pogodzić te dwie wartości: indywidualne dobro alumna i troskę o uformowanie go na dojrzałego kapłana, *Pastores dabo vobis* zachęca do „mądrej elastyczności”, która „wcale nie oznacza kompromisu ani co do wartości, ani co do świadomego i wolnego zaangażowania, ale prawdziwą miłość i szczerą szacunek dla osobistych uwarunkowań tego, który dąży do kapłaństwa” (tamże). Indywidualne towarzyszenie alumnom, połączone z rzeczywistą

troską o ich integralnie rozumiany rozwój, jest jednocześnie wychowawczym zaangażowaniem w formację przyszłych kapłanów.

Jednostronna koncentracja na alumnach – wyłącznie pod kątem ich przygotowania do kapłaństwa, a z pominięciem indywidualnej troski o każdego z nich – łatwo sprawi, iż relacje pomiędzy wychowawcami a wychowankami staną się formalne i oschłe. Dopuszczenie do święceń kapłańskich może być wówczas traktowane jako swoista „karta przetargowa”, którą przełożeni posługują się w relacji z alumnami. Doświadczenie pokazuje, że nie jest to niebezpieczeństwo teoretyczne. W takiej atmosferze klerycy łatwo poczują się zagrożeni. Osoby bardziej zalęknione oraz ci, którym brak jest jeszcze głębszej motywacji powołania, odruchowo przyjmą postawę konformistyczną: maksymalnie dostosują się do zewnętrznych wymogów formacyjnych oraz do indywidualnych życzeń wychowawców. W takiej atmosferze łatwo może ulec zaniedbaniu osobisty wysiłek w dążeniu do autentycznej przemiany wewnętrznej i dobrego przygotowania się do kapłaństwa. Wychowawcy seminaryjni winni więc tworzyć taką atmosferę wychowawczą, aby alumni byli przekonani, iż interesują się nimi nie tylko pod kątem ich zdatności do święceń kapłańskich, ale także dlatego, że leży im na sercu rzeczywiste dobro każdego z nich. Tylko bowiem integralnie rozumiana troska o alumna może być źródłem jego otwarcia i zaufania wobec przełożonych.

*

„I dam wam Pasterzy według mego serca” (Jr 3, 15). Na zakończenie *Pastores dabo vobis* Jan Paweł II przytacza te słowa proroka jako obietnicę daną Kościołowi również dzisiaj: „Ta Boża obietnica do dziś żyje i wypełnia się w Kościele” (PDV, nr 82). Stąd też, pomimo wielu trudności, jakie Kościół wciąż napotyka w duszpasterstwie powołań i w formacji do kapłaństwa, przesłanie Ojca Świętego w omawianej adhortacji apostolskiej jest pełne optymizmu. Papież wyraża pełne nadziei przekonanie, że „u progu trzeciego tysiąclecia ta Boża obietnica spełniała się w sposób nowy, bardziej rozległy, intensywny i skuteczny, niczym niezwykle wylanie Ducha Pięćdziesiątnicy” (tamże).

Witold ZDANIEWICZ SAC

DZISIEJSZY ETHOS KAPŁANA

Zasadniczą postawą kapłana jest wiara, a najwyższą wartością jest Bóg. [...]. Z tego źródła płynie podstawowe zadanie kapłana, jakim jest apostołstwo rozumiane jako służba człowiekowi – doprowadzenie człowieka do Boga.

Podjmując temat „ethos kapłana” należy mieć na uwadze kilka problemów, a mianowicie: kontekst współczesności, to znaczy współczesne problemy społeczne, mentalność współczesnego człowieka, różne trendy kulturowe; teologiczny model kapłana, a więc niezmiennie dane teologiczne, które należą do jego tożsamości. Z dwóch powyższych punktów wynikają zadania, jakie kapłan winien realizować. Oczywiście wiążą się one z jego tożsamością teologiczną, ale są ukierunkowane przez współczesność. Ostatnim elementem, który należy wziąć pod uwagę, są indywidualne uwarunkowania osobowościowe. Można powiedzieć, że poprzednie elementy składają się na pozycję kapłana w społeczeństwie, cechy osobowościowe zaś pozwalają mu odegrać własną, indywidualną rolę współczesnego kapłana. Oczywiście jest to ujęcie szkicowe.

Współczesność jest bardzo złożona i trudno ująć ją wyczerpująco, zresztą zależy, w jakim aspekcie chce się ją rozpatrywać. Ze względu na podjętą problematykę można zwrócić uwagę na dwa zagadnienia. Jedno z nich to laicyzacja życia społecznego. Współczesny człowiek w życiu społecznym często obywa się bez Boga. Religijność, wiara w Boga są czymś niemodnym i niepotrzebnym. To, skrótowo rzecz ujmując, jeden nurt w świecie współczesnym. Jednak trudno nie zauważyć innej, zupełnie przeciwnej tendencji, którą można ująć jako tęsknotę za sacrum. Wyrazem tego są nie tylko istniejące tradycyjne wyznania, ale ciągle powstające nowe wyznania i sekty, które znajdują swoich wyznawców. Mówi się nawet o rynku religii i wyznań. Można powiedzieć jeszcze inaczej, że życie społeczne wymyka się spod wpływu religii, która staje się sprawą prywatną i indywidualną, ale ciągle żywą.

Szukając teologicznego ujęcia kapłaństwa sięgnijmy do nowego *Katechizmu Kościoła katolickiego*, w którym czytamy: „W służbie eklezjalnej wyświęconego kapłana jest obecny w swoim Kościele sam Chrystus jako Głowa swojego Ciała. [...] To właśnie wyraża Kościół, mówiąc, że kapłan na mocy sakramentu święceń działa «w osobie Chrystusa-Głowy» (in persona Christi Capitis): Jest więc jeden i ten sam Kapłan, Chrystus Jezus, którego najświętszą

Osobę zastępuje kapłan. Ten ostatni bowiem dzięki konsekracji kapłańskiej upodabnia się do Najwyższego Kapłana i posiada władzę działania mocą i w osobie samego Chrystusa” (nr 1548). „Kapłaństwo jest całkowicie skierowane ku Chrystusowi i ludziom” (nr 1551). „Działa także w imieniu całego Kościoła, gdy zanosi do Boga modlitwę Kościoła, a zwłaszcza gdy składa Ofiarę eucharystyczną” (nr 1552). To jest w wielkim skrócie teologiczny sens kapłaństwa.

Zasadniczą postawą kapłana jest wiara, a najwyższą wartością jest Bóg. Tutaj znajdują się ostateczne źródła jego tożsamości. I z tego źródła płynie podstawowe zadanie kapłana, jakim jest apostołstwo rozumiane jako służba człowiekowi – doprowadzenie człowieka do Boga. To wyrażają wyżej cytowane słowa *Katechizmu*: „kapłaństwo jest całkowicie skierowane ku Chrystusowi i ludziom”. Apostolska służba jest wyrazem miłości bliźniego, ukazuje wielkie znaczenie człowieka i wielką jego wartość. Mówiąc o ethosie współczesnego kapłana nie można pominąć tego modelowego, teologicznego ujęcia. Czasem tak mocno akcentuje się służenie innym, że można zagubić zasadnicze korzenie jego tożsamości. Wydaje się, że mass media odarły kapłaństwo z jego sakralności, gubiąc właśnie ten zasadniczy aspekt teologiczny. Takie ujęcie teologiczne daje kapłanowi wielkie poczucie godności, ale wymaga jednocześnie wielkiej pokory. Bez tego nie jest możliwa postawa służby wobec człowieka.

Służba kapłana realizuje się w rzeczywistości doczesnej, gdzie obok człowieka istnieje świat rzeczy z całą filozofią doczesności. Kościół istnieje i działa w *ś w i e c i e*, który osiąga coraz wyższy standard materialny. Świat ten potrafi narzucać swój system wartości, który obywa się bez Boga, gdzie przez egoizm podważono szacunek dla wartości człowieka. Może łatwiej byłoby od świata uciec, niż zachowując właściwą hierarchię wartości korzystać z dobrodziejstw cywilizacji, która tak często nie jest „cywilizacją miłości”.

Tak więc modelowy układ wspomnianych powyżej wartości, dla których w ethosie kapłana nie może zabraknąć miejsca, wydaje się oczywisty. W ethosie kapłana możliwy jest tylko jeden układ tych wartości. Najwyższą wartością jest Bóg, którego kapłan przybliża człowiekowi przez apostolską służbę, a świat rzeczy jest przyporządkowany takiej hierarchii wartości. I tutaj nie może być innych rozwiązań teoretycznych. W uproszczeniu można powiedzieć, że w ethosie kapłana musi być miejsce na kontemplację, apostołstwo i ascezę wobec świata rzeczy. Oczywiście istnieją tutaj różne niebezpieczeństwa. I tak może to być na przykład brak równowagi między apostołstwem a kontemplacją, zbyt duża troska o sprawy doczesne (nawet w odniesieniu do Boga i człowieka) kosztem kontemplacji i apostołstwa.

Należy uwzględnić jeszcze jeden bardzo ważny czynnik, a mianowicie konkretną *o s o b o w o ść* kapłana. To nie tylko czynnik subiektywny. Konkretna kultura i cywilizacja kształtują taką, a nie inną mentalność współczesnego człowieka. Nie można pominąć całego dziedzictwa kulturowego, jakie

otrzymuje kapłan. Nowe roczniki seminarzystów cechują coraz to nowe „nie-wiadome” personalne. Stąd ciągle aktualna potrzeba wychowawców rozumiejących współczesną młodzież.

Rzadko prowadzone są badania socjologiczne wśród księży, a nie znam badań dotyczących *ethosu* kapłana. Postawiony przez Redakcję problem może być jakimś przyczynkiem do przeprowadzenia takich badań. Na użytek przyszłych badań można spróbować hipotetycznie przyjąć istnienie pewnych postaw, które można by zweryfikować. Wydaje się jednak, że przygotowywany kwestionariusz nie może nie liczyć się z układem wspomnianych wartości. A więc nie należałoby na przykład pytać, czy księża akceptują „kontemplację i apostołstwo”, a jedynie pytać, jak to realizują w swoim życiu.

Natomiast bardzo szeroki wachlarz różnorodnych rozwiązań możliwy jest w sferze duszpastersko-apostolskiej, przy czym wziąć należy pod uwagę następujące zmienne: wiek, wykształcenie, otwarcie na nowe problemy, stosunek do katolików świeckich. Możliwe są między innymi następujące postawy:

- współpraca z laikatem bądź pewna rezerwa wobec katolików świeckich,
- położenie akcentu na modlitwę, praktyki religijne, życie liturgiczne i w związku z tym większa lub mniejsza działalność apostolska, charytatywna czy społeczna,
- szukanie i podejmowanie nowych problemów bądź pewna nieufność wobec tego, co nowe,
- postawy tradycyjne, bez wprowadzania szczególnych zmian oraz nowe formy duszpasterstwa,
- ciągle pogłębianie swojej wiedzy poprzez studia, lekturę, albo małe zainteresowanie zagadnieniami teoretycznymi, społecznymi itp.

Omawianą problematykę możemy ująć empirycznie, jednak tylko pośrednio dotykając jej treści.

W roku 1996 Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC zrealizował badanie socjologiczne w ramach statutowych badań ATK. Reprezentatywna próba badawcza obejmowała młodzież szkolną Warszawy (502 respondentów). Tematem badania były „wartości religijnomoralne młodzieży”. Tak więc badanie nie odnosi się wprost do omawianego tematu. Warto jednak zatrzymać się nad niektórymi pytaniami dotyczącymi obrazu księdza w opinii badanej młodzieży. Pytano: „co w księżach najbardziej się ceni?” i „co się księżom najbardziej zarzuca?”. Pytania te były otwarte, a uzyskane odpowiedzi zakodowano w określone kategorie. Na pytanie, „co się księżom najbardziej zarzuca?”, najczęściej padała odpowiedź: materializm i chciwość – 39,0%, brak tolerancji – 9,1%, zacofanie, ciasne poglądy – 9,0%.

Wypowiedzi te z punktu widzenia naszego tematu są mniej ważne, gdyż dotyczą konkretnych opinii na temat księży, które funkcjonują w opinii społecznej. Oczywiście można je analizować w odniesieniu do innych zmiennych

w przeprowadzonym badaniu. Ale warto przynajmniej zwrócić uwagę na szczególną wrażliwość młodzieży dotyczącą zbytniego w jej opinii angażowania się księży w sprawy materialne.

Modelowe są odpowiedzi uzyskane na drugie pytanie. Chociaż badanie, jak już wspomniano, nie było przeprowadzone pod kątem omawianego tematu, to wydaje się jak najbardziej dotykać istotnych jego wątków. Tak więc na pytanie, „co w księżach najbardziej się ceni?”, odpowiadano: człowieczeństwo, dobry stosunek do wszystkich ludzi – 28,1%, gorliwość w pełnieniu służby Bożej – 16,7%, tolerancję i wyrozumiałość – 11,6%, wykształcenie – 8,2%, dostosowanie się do współczesności – 3,6%.

Najważniejsze są dwie zasadnicze wartości w życiu kapłana, których młodzież najbardziej oczekuje: otwartość na człowieka (człowieczeństwo, dobry stosunek do wszystkich ludzi, tolerancja i wyrozumiałość) i gorliwość w pełnieniu służby Bożej. Natomiast te cechy, które różni reformatorzy życia kapłańskiego nieraz bardzo eksponują, a mianowicie wykształcenie i dostosowanie do współczesności, są na dalszych miejscach w opinii badanej młodzieży. Jest to tym bardziej zastanawiające, że poziom religijności badanej młodzieży nie przedstawiał się pozytywnie. Wydaje się jednak, że młodzież ta zachowała właściwą wrażliwość na sacrum i właściwe wyczucie kapłańskiego ethosu.

KOŚCIÓŁ I MARYJA

Ks. Jerzy BAJDA

MARYJA A KAPŁAŃSTWO¹

Cała maryjna teologia kapłaństwa opiera się na fakcie, że Chrystus, „objawiając człowieka samemu człowiekowi” [...] objawia równocześnie ludzki charakter kapłaństwa oraz kapłański charakter powołania człowieka.

Ojcowie Kościoła w zasadzie milczeli na temat relacji między Maryją a kapłaństwem². Dopiero w Średniowieczu pojawiły się pewne ujęcia tego zagadnienia, co było związane z dążeniem do ukazania pełnego ładu hierarchicznego całej rzeczywistości stworzonej³. Wiek XVII był świadkiem rozwoju literatury mariologicznej, w której dają się wyróżnić dwa nurty: teologiczny i ascetyczny. Pierwszy skupia się na udziale Maryi w dziele Odkupienia, drugi interesuje się duchową łącznością kapłana z Maryją⁴. Potem przychodzi kryzys piśmiennictwa na ten temat, trwający do początku XX wieku. Pewnym wyjątkiem na tym tle jest *Dogmatyka* J. M. Scheebena, w której zajął się on problemem Maryjnego kapłaństwa, ale nie poparł rozwijającej się wówczas pobożności, przyznającej Maryi tytuł kapłański⁵.

Kryzys pogłębił się zresztą na skutek pewnej przesady w praktykowaniu tego kultu⁶, wobec czego Stolica Apostolska wydała dyrektywy ograniczające tę formę kultu. Przyczyna kryzysu tkwiła także w braku ścisłej terminologii⁷.

¹ Znakomite opracowanie teologiczne ks. Lucjana Baltera daje wgląd w historię problemu i kierunek jego rozwiązania przygotowany przez Sobór Watykański II. Ks. L. Balter SAC, *Kapłańska godność Maryi*, „Studia Teologicznodogmatyczne” 2(1979) s. 1-184.

² Por. tamże, s. 21.

³ Por. tamże, s. 22.

⁴ Por. tamże, s. 26-28.

⁵ Por. tamże, s. 30-31. Por. J. M. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Freiburg 1882, s. 604-613.

⁶ Por. Balter, dz. cyt., s. 32. Belgijski prałat Van den Berghe napisał książkę *Marie et le Sacerdoce*, która miała dać podstawy teologiczne kultowi Maryi w Jej godności kapłańskiej. Kult ten był rozwijany przez Zgromadzenie Córek Serca Jezusowego, założone przez Matkę Deluil-Martiny.

⁷ Por. Balter, dz. cyt., s. 43.

Wydane z tej okazji dokumenty nie wykluczają samej idei, wyrażają natomiast obawę o niewłaściwe sformułowanie teorii maryjnego kapłaństwa.

W epoce Soboru powróciło dążenie do systematycznego ujęcia tej problematyki, głównie w oparciu o ogólną definicję kapłaństwa. Na przykład franciszkański teolog C. Koser, opiera się na założeniu istnienia powszechnego kapłaństwa naturalnego w świecie⁸. Według niego wszelka postać kapłaństwa nadprzyrodzonego jest uzupełnieniem czy modyfikacją kapłaństwa naturalnego. Przyjmując pięć rodzajów kapłaństwa nadprzyrodzonego, Maryję umieszcza on na drugim miejscu za Chrystusem, a w dalszej kolejności: Aniołów, hierarchię kościelną i wiernych.

Inni teologowie wychodzą na ogół od powszechnego kapłaństwa w Kościele, w stosunku do którego Maryja pełni rolę „typu” w znaczeniu biblijnym⁹. Obowiązują tu dodatkowe twierdzenia graniczne: po pierwsze, Maryja nie posiada święceń, i po drugie, pomimo to kapłaństwo Maryi jest wyższe godnością od kapłaństwa hierarchicznego¹⁰. Równocześnie dąży się do uporządkowania terminologii, aby nie mieszać socjologicznego pojęcia kapłaństwa z teologicznym. Tradycja – zdaniem R. Laurentina – przyjmuje za pewne, że „cały Kościół organicznie i analogicznie uczestniczy w kapłaństwie Chrystusa”¹¹. Laurentin uważa, że Maryja uzyskała szczególną konsekrację w momencie Wcielenia. Jej kapłaństwo jest całkowicie wewnętrzne. Jej godność jest najwspanialszym obrazem powszechnego kapłaństwa w Kościele¹².

Powyższa koncepcja nie odrzuca w sposób radykalny myśli o związaniu kapłaństwa z samą istotą człowieka, podporządkowuje ją jednak historii zbawienia, zacieśniając zarazem jej znaczenie. Pierwszy człowiek miał być kapłanem – pośrednikiem między Bogiem a światem widzialnym. Po grzechu pierworodnym prawdziwym pośrednikiem stał się dopiero Bóg-Człowiek, Jezus Chrystus. Także Maryja pełni pewne pośrednictwo, określone w swojej istocie przez macierzyństwo¹³. To pośrednictwo oznaczało również powołanie do ofiary mającej wymiar moralny i duchowy. „Kapłaństwo Chrystusa i Maryi należy do porządku zjednoczenia osobowego [...] co wskazuje na analogiczną wzniosłość kapłaństwa Matki Bożej”¹⁴.

⁸ Por. tamże, s. 53. Chodzi o dzieło C. K o s e r a, *De sacerdotio B. M. V.*, w: *Maria et Ecclesia*, t. 2, Romae 1959, s. 169-206.

⁹ Por. B a l t e r, dz. cyt., s. 59; R. L a u r e n t i n, *Marie, l'Eglise et le Sacerdoce*, t. 2, Paris 1953.

¹⁰ Por. B a l t e r, dz. cyt., s. 60-61.

¹¹ Tamże, s. 64.

¹² Por. tamże, s. 67.

¹³ Por. tamże, s. 68.

¹⁴ Tamże, s. 69.

Maryja wprawdzie nadal zostaje umieszczona w Kościele, ale zajmuje „jedyne i wyjątkowe miejsce należące do porządku hipostatycznego, zarazem będąc typem i wzorem kapłaństwa powszechnego wiernych, skupiającym w sobie całe to kapłaństwo”¹⁵. Niektórzy autorzy ograniczają koncepcję kapłaństwa Maryi do szczególnego pośrednictwa, które wynika z Jej macierzyństwa. Z tego tytułu Maryja jest głęboko zjednoczona ze swym Synem w Jego zbawczym dziele¹⁶, a nawet mówi się, że uczestniczyła w Jego zbawczej ofierze¹⁷.

Zatem jedne teorie najpierw definiują ogólnie kapłaństwo i na tym tle szukają miejsca dla Maryi, inne usiłują zrozumieć rolę Maryi w ekonomii zbawienia, aby Jej kapłaństwo oprzeć na tytule wynikającym z Jej współdziałania z Odkupicielem (*Mater Socia Salvatoris, Corredemptrix*). Pojawiła się także hipoteza, że bez udziału Maryi kapłaństwo Chrystusa byłoby niepełne¹⁸. Trudno tu zatrzymywać się nad wszystkimi teoriami, które przed Soborem próbowały wyjaśnić istotę kapłaństwa Maryi. W każdym razie wzbogacono samo pojęcie kapłaństwa, które świadomie rozumiano w sposób analogiczny, a ponadto większą uwagę zwrócono na tajemnicę Wcielenia, która rzuca istotne światło na sens Maryjnego kapłaństwa¹⁹.

Niezależnie od refleksji pogłębiających istotę pośrednictwa, powraca koncepcja kapłaństwa naturalnego u C. Kosera, rozbudowana przez Y. Congara i podjęta przez A. Vallejo. Według nich kapłaństwo opiera się na prawie naturalnym i jako takie obejmuje cnotę czci Bożej usposabiającą i skłaniającą do wyrażania tej czci przez składanie ofiary²⁰. W ten sposób dochodzi wyraźnie do głosu antropologiczno-moralna wizja kapłaństwa, niezależna od struktur prawnych. Równocześnie następuje interioryzacja samej idei ofiary: jest ona pojmowana jako znak zewnętrzny wewnętrznego ofiarowania się duszy Bogu. Podkreśla się, że „Stwórca nie żąda od nas rzeczy, które dla nas stworzył, ale pragnie nas samych”²¹.

Sobór Watykański II uporządkował ideę kapłaństwa eksponując jedyny i absolutny charakter kapłaństwa, jakie spełnia się w osobie Chrystusa. Związał je z wewnętrzną postawą posłuszeństwa i służby, aż do ofiary z Siebie, a całe niewyczerpane bogactwo łaski kapłaństwa złożył w Kościele²². Interesujące

¹⁵ Tamże, s. 74.

¹⁶ Por. tamże, s. 77-82.

¹⁷ Por. tamże, s. 83.

¹⁸ Por. tamże, s. 96-103.

¹⁹ Por. tamże, s. 132. Autor pisze: „W mariologii lat pięćdziesiątych XX w. dokonywały się przemiany, które by można obrazowo określić jako przejście z Kalwarii do Nazaretu”.

²⁰ Por. tamże, s. 136.

²¹ Tamże, s. 137.

²² Por. tamże, s. 140.

jest to, że Sobór nie wspomina ani słowem o kapłańskiej godności Maryi. Jednak ukazując Jej szczególną więź z Chrystusem daje podstawy do kontynuacji refleksji na ten temat. Tym bardziej że kapłaństwo nie redukuje się do aspektu władzy, godności czy stanowiska, lecz stanowi wewnętrzną cechę osoby, rozstrzygającą o jej definitywnej tożsamości. Ta cecha sprawia, że osoba może spełniać ofiarnicze pośrednictwo, a wynika ono z wszczęcia w kapłańskie Ciało Chrystusa²³. Istotnym czynnikiem stwarzającym tę właściwość jest konsekracja dokonana przez Ducha Świętego. W stosunku do osoby Maryi nastąpiło to już w momencie Niepokalanego Poczęcia²⁴ i działanie Ducha Świętego potęgowało się w dalszym Jej życiu.

Obecnie przyjmuje się, że pojęcie kapłaństwa rozumiane w duchu analogii proporcjonalności właściwej pozwala zidentyfikować jedynie trzy rodzaje kapłaństwa: kapłaństwo Chrystusa, Maryi i wiernych. W tym świetle kapłaństwo hierarchiczne nie jest nowym rodzajem kapłaństwa, lecz służbą podporządkowaną aktualizacji właściwego kapłaństwa w Kościele²⁵. Maryja natomiast posiada faktyczny udział w kapłaństwie Chrystusa. Ona „uwarunkowała w jakimś stopniu nie tylko funkcjonowanie, ale nawet samo zaistnienie kapłaństwa Chrystusowego”²⁶. Jej kapłaństwo wynika całkowicie z Jej macierzyństwa, które właśnie całą swoją istotą jest kapłańskie. Dzięki temu Maryja jest modelem i wzorem Kościoła i aktualizującego się w nim kapłaństwa. Dlatego kapłaństwo Kościoła i hierarchii posiada rys macierzyński – na wzór Maryi. Analogia ta jednak nie ulega odwróceniu: Maryja nie jest podobna do kapłana sakramentalnego²⁷.

W świetle studium ks. Baltera tak można scharakteryzować zwrot, jaki się dokonał w teologicznym spojrzeniu na tytuł kapłański Maryi: Początkowo próbowano doszukiwać się u Niej cech przysługujących kapłaństwu Kościoła, także kapłaństwu hierarchicznemu, aby uzasadnić stosowanie do Maryi tytułu „Virgo – Sacerdos”. Ostatecznie, w dobie Soboru, poczęto rozpatrywać kapłaństwo Ludu Bożego w świetle tajemnicy Maryi, Matki jedynego Arcykapłana i Matki Kościoła. To nie Maryja powinna być podobna do kapłanów Kościoła to kapłan i Kościół mają być podobni do Maryi, aby wejść na drogę doskonałego zjednoczenia z Chrystusem. Istotnym ogniwem tego zwrotu w myśleniu teologicznym o kapłaństwie Maryi było przejście z płaszczyzny

²³ Por. tamże, s. 147.

²⁴ Por. tamże, s. 153.

²⁵ Por. tamże, s. 157.

²⁶ Tamże.

²⁷ „Składana przez Nią macierzyńska i kapłańska zarazem ofiara życia leży u samych podstaw krwawej Ofiary Syna Bożego, do której dołączać będą poprzez wieki kapłańskie dzieci Boże swoje duchowe ofiary i którą w sposób bezkrwawy sam Chrystus będzie odnawiał, posługując się kapłaństwem hierarchicznym, na ołtarzach całego świata”. Tamże, s. 162-163.

formalno-prawnej i socjologicznej na płaszczyznę antropologiczno-moralną i teologiczną. Znalazło to odbicie w przywróceniu pojęciu ofiary jej wewnątrzosobowego wymiaru. Ofiara przestaje być czynnością rytualną – jest darem osoby. Prawda ofiary zależy od prawdy daru. To prowadzi nas do jądra tajemnicy kapłaństwa. Jedynym kapłanem jedyne Boga miał być Syn Człowieczy.

Człowiek-osoba oddaje siebie Bogu poprzez to, że oddaje Mu swoją wolę, swoją wolność: „Oto idę [...] abym spełniał wolę Twoją” (Hbr 10, 7; por. Ps 40, 8-9). W ten sposób spełniło się całe kapłaństwo Chrystusa. A ponieważ wola jest siedzibą miłości, stąd oddanie siebie jest zarazem pełnią miłości i pełnią wolności osobowej (por. KDK, nr 24). Chrystusowemu „oto idę...” odpowiada i z nim się jednoczy – w tajemniczych głębinach Ducha Świętego – Maryjne „Oto ja służebnica Pańska, nich mi się stanie według twego słowa!” (Łk 1, 38).

Kapłaństwo Chrystusowe, mocą którego dokonano się Odkupienie, jest równocześnie ukonstytuowaniem na nowo pełnej prawdy bycia człowiekiem: mężczyzną i kobietą. Dlatego w kapłaństwie jedyne Arcykapłana uczestniczy w sposób doskonały, a zarazem w pełni kobiecy, Maryja, Matka Arcykapłana. W ten sposób następuje nowe objawienie i nowe stworzenie człowieka, w Nowym Adamie i w Nowej Ewie.

Dokumenty posoborowe kontynuują i rozwijają tę teologiczną wizję kapłaństwa. Wymownym przykładem jest adhortacja Pawła VI *Marialis cultus* (1974 r.)²⁸. Według tego dokumentu Maryja jest wzorem autentycznej liturgii Kościoła, ponieważ jest „wzorem i świadectwem wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem” (MC, nr 16). Kościół więc upodabnia się do Maryi, która jest zasłuchana w Słowo i całe swe posłannictwo wypełnia w wierze (por. MC, nr 17). Maryja jest także wzorem wszelkiej modlitwy, a w szczególny sposób jest wzorem Kościoła jako Dziewica Rodząca i Dziewica Ofiarująca (por. MC, nr 18-20). Postawa ofiarnicza Maryi, objawiająca się już w świątyni, uzyska ostateczną głębię na Kalwarii, gdzie Maryja w pełni złożyła swego Syna w ofierze Ojcu Przedwiecznemu (por. MC, nr 20). Wedle wzoru Maryi także Kościół uprawia kult, który wyraża się całym życiem zamienionym na duchową ofiarę składaną Bogu w duchu posłuszeństwa Ojcu (por. MC, nr 21). Kościół jest głęboko zjednoczony z Maryją w pełnieniu swego macierzyńskiego zadania wobec Ciała Chrystusa (por. MC, nr 25-28).

Ten kierunek myślenia, łączący obie tajemnice: Kościół jako Ciało Chrystusa i Jego Matkę, jest wyraźnie obecny w encyklice Jana Pawła II *Redemptoris Mater* (1987 r.)²⁹. Z punktu widzenia dogmatu Jan Paweł II nie głosi niczego nowego w stosunku do tego, co sformułował Sobór w 8. rozdziale

²⁸ W niniejszym opracowaniu posługuję się wydaniem polskim: „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie” 1974, nr 9-10, s. 197-238.

²⁹ Encyklika *Redemptoris Mater* Ojca Świętego Jana Pawła II o Błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła, Watykan 1987.

Konstytucji dogmatycznej o Kościele, jednak sposób odczytania tego dokumentu i jego oryginalna interpretacja zawierają godne uwagi akcenty. Mówiąc o obecności Maryi w tajemnicy Kościoła, Jan Paweł II stwierdza, iż Kościół „idąc na spotkanie Pana [...] kroczy śladami wędrówki odbytej przez Maryję Dziewicę”. Otóż jest to droga wiary i wierności dla Syna Bożego – „aż do Krzyża” (RM, nr 2). Znaczenie tego twierdzenia polega na tym, że Bóg związał z Maryją swój zbawczy plan obejmujący całe dzieje ludzkości (por. RM, nr 3). Dlatego Maryja jest nie tylko osobą głęboko wierzącą – jest ona „tajemnicą”, która „wyjaśnia się” tylko w tajemnicy Chrystusa (RM, nr 4). Co więcej poprzez Maryję Kościół pogłębia poznanie własnej tajemnicy. Kościoła nie można zrozumieć bez tajemnicy Wcielenia, a więc i bez Matki Słowa Wcielnego (por. RM, nr 4-5).

Jan Paweł II świadomie wprowadza nas w klimat tajemnicy, ukazuje „Misterium”, do którego można przystąpić tylko przez wiarę. Dla Maryi ta pielgrzymka wiary już się skończyła, ale Kościół przeżywa wciąż tę samą drogę. Jednoznaczne wybranie i pełnia łaski przygotowały Ją do pełnienia szczególnej roli u boku Chrystusa Odkupiciela (por. RM, nr 9-11). Jednak ostatecznie Maryja stała się obecna w tajemnicy Chrystusa właśnie przez to, że uwierzyła. „Pełnia łaski przy zwiastowaniu anielskim oznacza dar Boga samego; wiara Maryi, którą głosi Elżbieta przy nawiedzeniu, wskazuje na to, jak Dziewica nazaretańska odpowiedziała na ten dar” (RM, nr 12).

Jan Paweł II zatrzymuje się nad definicją wiary podaną przez Sobór i akcentuje jej dwa aspekty: aspekt posłuszeństwa i aspekt osobowego zawierzenia (powierzenia się) Bogu. Następnie stwierdza: „Takie właśnie ujęcie wiary znalazło doskonałe urzeczywistnienie w Maryi”. Okazując Bogu pełne posłuszeństwo wiary, „w pełni powierzyła się Bogu. Odpowiedziała więc całym swoim ludzkim, niewieścim «ja»” (RM, nr 13).

Ta właśnie odpowiedź miała dla Maryi (i dla ludzkości) szczególne znaczenie: była ukonstytuowaniem w Niej szczególnej i właściwej dla Niej postawy kapłańskiej. Ta odpowiedź Maryi wpisuje się dokładnie – teologicznie i historiozawczo – w moment odpowiedzi Syna Bożego, który według Listu do Hebrajczyków mówi do Ojca, przychodząc na świat: „Ofiary ani daru nie chciałeś, aleś Mi utworzył ciało [...] Oto idę [...] abym spełniał wolę Twoją, Boże” (10, 5. 7). Maryjne posłuszeństwo wiary „czyni możliwym – na ile wedle planu Bożego od Niej to zależało – spełnienie woli Syna”, a tym samym – spełnienie woli Ojca. W ten sposób Maryja zostaje włączona w kapłańskie dzieło syna (KK, nr 56; por. RM, nr 13).

Jest to więc kapłaństwo wyrażające się w posłuszeństwie, w pokornej służbie i w wydaniu siebie do końca. Jest to zarazem pełny dar siebie z miłości. Jak widać, nie jest tu istotny rytuał ofiary, lecz duch pełnego poddania się Bogu. Na tym poziomie kapłaństwo Maryi spotyka się dokładnie z usposobieniem kapłańskim Chrystusa i z nim się jednoczy. To ofiarowanie

się Maryi miało się okazać bolesne, jak na to wskazywało już proroctwo Symeona (por. RM, nr 16).

Wiara, która w pełni kształtuje życie Maryi, sprawia, że życie Jej „jest ukryte z Chrystusem w Bogu” (Kol. 3, 3). Jest to ukrycie, a zarazem najgłębsze obcowanie z tajemnicą. Maryja „jest pierwszą wśród tych, którym Ojciec zechciał objawić [Syna]” (RM, nr 17). Maryja „nosi [...] w sobie całkowitą «nowość» wiary: początek Nowego Przymierza. Jest to początek Ewangelii”. Dzieje się to nie bez „swoistego trudu serca, jaki związany jest z «ciemną nocą wiary» [...] jakby z «zasłoną», poprzez którą wypada przybliżać się do Niewidzialnego i obcować z tajemnicą” (tamże). Papież świadomie stosuje do osoby Maryi mistyczną teologię wiary rozwiniętą przez św. Jana od Krzyża.

Ta całkowita nowość wiary ukrywa za zasłoną ciemności nocy także początek Kościoła oraz nowy początek ludzkości i świata. Odtąd wszystko dzieje się poprzez Słowo, w którym jest Życie będące światłością ludzi. Cały ten ciężar wiary musi unieść Niewiasta, Dziewica – Matka, pierwsza z odkupionych. Ta wiara ukrywa, a zarazem objawia niepojęty dar Boga: Boga, który stał się Darem. Ta wiara równocześnie pokazuje – w obłoku niedoścignionej pokory – zaskakującą świętość ukrytą w sercu człowieka: kapłańską godność człowieka, który mocą łaski staje się zdolny przyjąć Boga, aby Go dać światu, oddając Mu zarazem siebie i cały świat. To jest nowy porządek istnienia, nowa więź między Stwórcą i stworzeniem, urzeczywistniona w sposób absolutnie pełny i doskonały pomiędzy Synem i Matką.

To kapłańskie „obcowanie z tajemnicą” nie jest więc tylko pobożną kontemplacją: jest w najwyższym stopniu czynem, współdziałaniem z Bogiem Ojcem przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Całe dzieło Boga zostaje przyjęte i przejęte wiarą i sercem Niewiasty, staje się Jej wewnętrznym bogactwem, z którego czerpie Kościół. Niczego nie brak w tym bogactwie serca, które w swoim najdoskonalszym posłuszeństwie stało się zdolne przyjąć i ogarnąć Substancjalne Słowo, które „stało się ciałem”. To „obcowanie z tajemnicą” ukształtowało już wcześniej w Maryi Jej kapłańską tożsamość, zanim dane Jej było współcierpieć i jednoczyć się z ofiarą Syna. Dramat Golgoty odsłonił do końca to „heroiczne posłuszeństwo wiary”, które Maryja okazuje wobec „niezbadanych wyroków Boga!” (RM, nr 18). „Jakże bez reszty «powierza siebie Bogu», «okazując pełną uległość rozumowi i woli» wobec Tego, którego «drogi są niezbadane» [...]. Przez tę wiarę Maryja jest doskonale zjednoczona z Chrystusem w Jego wyniszczeniu” (tamże). „Przez wiarę Matka uczestniczy w śmierci Syna”. „Jest to chyba najgłębsza w dziejach człowieka «kenoza» wiary” (tamże).

Obcując właśnie w ten sposób z tajemnicą – aż do zupełnego zatopienia się w niej – Maryja tym samym uobecnia i przybliża ludziom tajemnicę Chrystusa. Jest to także istotny aspekt kapłańskiego pośrednictwa Maryi. Dotykamy tu pewnego paradoksu, który wyjaśnia się przez głębokie zjednoczenie Chrystusa

z Jego Matką: Maryja uobecnia i przybliża tajemnicę Chrystusa: właśnie przez Nią od początku ta tajemnica stała się obecna wśród ludzi. Równocześnie – Ojciec Święty stwierdza – „Przez tajemnicę Chrystusa także Ona jest obecna wśród ludzi” (RM, nr 19). Harmonizuje z tym zdanie zapisane w książce *Dar i Tajemnica*: „O ile dawniej byłem przekonany, że Maryja prowadzi nas do Chrystusa, to w tym okresie zacząłem rozumieć, że również i Chrystus prowadzi nas do swojej Matki”³⁰.

Nie ulega wątpliwości, że podstawą tożsamości kapłańskiej Maryi jest macierzyństwo. Jednakże jest ono zarazem owocem i pełnią tej dziewiczości, która polega na zwróceniu się do Boga całym sercem i na bezwarunkowym zasłuchaniu się w Jego Słowo. Macierzyństwo nie dzieje się w samym ciele – ono wkracza w duchową przestrzeń osoby bramą wiary. Dlatego nie same „łono i piersi” są błogosławione, lecz przede wszystkim ci, „którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je” (Łk 11, 28). Dotykamy tu największego cudu wiary, jaki dokonał się w Maryi: słuchając Słowa, stała się Arką Tajemnicy Wcielenia.

To niezwykle macierzyństwo, będące owocem wiary, oznacza nowy porządek świata poddany prawu Królestwa Bożego. Przez to macierzyństwo wszystkie sprawy ludzkie, cała egzystencja, nabierają nowego znaczenia, odnajdując się „w zasięgu ojcostwa Boga samego” (RM, nr 20). Życie ludzkie zostaje postawione na płaszczyźnie Słowa i wiary. To macierzyństwo obejmuje odtąd wszystkich, których Ojciec oddaje Swemu Synowi. Uczennica Słowa staje się Matką wszystkich żyjących (por. Rdz 3, 20). Jest to najbardziej widoczny kształt Jej pośrednictwa (por. RM, nr 21).

Nowemu macierzyństwu Maryi odpowiada „nowa miłość”, która ostatecznie dojrzała w Niej u stóp Krzyża, przez uczestnictwo w odkupieńczej miłości Syna (por. RM, nr 23). Odtąd Maryja staje się obecna w tajemnicy Kościoła jako jego Matka (por. RM, nr 24). Bogactwo duchowe Maryi przelewa się tajemniczo na Kościół. „Istotnie, w wierze Maryi, już przy zwiastowaniu, a ostatecznie u stóp Krzyża na Golgocie, otwarła się na nowo po stronie człowieka owa wewnętrzna przestrzeń, w której Przedwieczny Ojciec może «napełnić nas wszelkim błogosławieństwem duchowym»: przestrzeń Nowego i Wiecznego Przymierza. Przestrzeń ta trwa nadal w Kościele, który jest w Chrystusie sakramentem [...] wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK, nr 1; por. RM, nr 28).

Jest niemożliwe ukazanie całej bogatej wizji pośrednictwa zawartej w encyklice. Wskażmy jeszcze raz na istotne źródło: istotnym momentem była Jej zgoda na macierzyństwo będąca owocem całkowitego oddania się Bogu. Była to miłość oblubieńcza, „która całkowicie poświęca, czyli «konsekuje» osobę

³⁰ Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996, s. 29.

ludzką Bogu” (RM, nr 39). Ta miłość pozwoliła Maryi wejść w tajemnicę pośrednictwa Chrystusa. Cały Kościół czerpie z macierzyńskiego pośrednictwa Maryi: jest to w gruncie rzeczy jedno wspólne macierzyństwo łaski (por. RM, nr 43-44).

W szczególny sposób Maryja jest Matką uczniów Chrystusa. Oni zostali jej powierzeni słowami samego Chrystusa, w sposób głęboko osobisty i niepowtarzalny, „oto syn Twój [...] Oto Matka twoja” (J 19, 26-27; por. RM, nr 45). Odnosi się to oczywiście do wszystkich odkupionych, ale w szczególny sposób do kapłanów pełniących urząd posługi sakramentalnej. Maryja jest dla nich Matką i wychowawczynią troszczącą się o to, by w pełni ukształtował się w nich wizerunek Chrystusa, jaki Ona w nich dostrzega na podstawie sakramentalnej konsekracji. Będąc szafarzami ofiary Chrystusa, mają we własnej osobie przeżyć pełną prawdę daru siebie. Jak Chrystus był duchowo ofiarowany przez Matkę, tak trzeba, by ich objęła ta sama miłość ofiarnicza przepelniająca serce Maryi. Analogicznie jak prawda ofiary Krzyża ponawia się i uobecnia w ofierze Eucharystii, tak uobecnia się macierzyńska miłość Maryi, zjednoczona z Chrystusowym oddaniem się Ojcu i przyjmująca wszystkie owoce ofiary Boskiego Syna.

Ta relacja łącząca Maryję z kapłanami Chrystusa uzasadnia w pełni praktykę zawierzenia znaną od dawna, a spopularyzowaną zwłaszcza przez św. Ludwika Grignona de Montfort, jak też przez niezłomnego Rycerza Niepokalanej św. Maksymiliana Marię Kolbego. W naszych czasach niezrównanym apostołem takiego zawierzenia Maryi jest sam Jan Paweł II. Piękne świadectwo znajdujemy w jego wspomnieniu autobiograficznym opublikowanym z okazji pięćdziesięciolecia otrzymania święceń kapłańskich³¹.

Kapłan oddany Maryi uczy się w Jej szkole pełnej prawdy bycia synem i dzieckiem Boga w mistycznym zjednoczeniu z jedynym Synem Bożym, od początku powierzonym przez Ojca macierzyństwu Maryi. W tej szkole kapłan uczy się także macierzyńskiego charakteru swego kapłaństwa, jak również macierzyńskiego charakteru całego Kościoła³². Ta macierzyńskość płynie z dziewiczego charakteru miłości oblubieńczej łączącej Kościół z Chrystusem, co jest także głębokim teologicznym uzasadnieniem kapłańskiego celibatu³³.

Adhortacja *Pastores dabo vobis* (1992 r.) wypowiada się szeroko na temat formacji kapłańskiej i cały niezmiernie bogaty wykład zostaje podsumowany wskazaniem na Maryję jako wzór, Matkę i wychowawczynię kapłaństwa: „Każdy aspekt formacji kapłańskiej można związać z Maryją, jako osobą,

³¹ Por. tamże, s. 29-30. Por. *Konferencje św. Maksymiliana Marii Kolbego*, Niepokalanów 1983. Cenne materiały znajdują się w 377 numerze „Ateneum Kapłańskiego” poświęconym życiu i świętości Ojca Maksymiliana. Szczególnie aktualny jest artykuł ks. F. Blachnickiego (s. 279-288).

³² Por. *Nauka Kościoła o charyzmacie celibatu. Wybór dokumentów*, Gniezno 1993, s. 135.

³³ Por. tamże, s. 135-136.

która pełniej niż ktokolwiek inny odpowiedziała na Boże powołanie, stała się służebnicą i uczennicą słowa tak dalece, że poczęła w swym Sercu i w swym ciele Słowo – które stało się człowiekiem – aby ofiarować je ludzkości, została powołana, aby wychowywać jedyne i wieczne Kapłana, uległego i poddanego Jej matczynej władzy. Przez swój przykład i wstawiennictwo Najświętsza Dziewica nadal troszczy się o rozwój powołań i kapłańskiego życia w Kościele”³⁴.

Cała maryjna teologia kapłaństwa opiera się na fakcie, że Chrystus, „objawiając człowieka samemu człowiekowi” (KDK, nr 22), objawia równocześnie ludzki charakter kapłaństwa oraz kapłański charakter powołania człowieka („odśłania mu najwyższe jego powołanie” – tamże). Bóg, stając się człowiekiem, objawiając swoją „ludzkość” („apparuit humanitas” – grecka „philanthropia” – por. Tt 3, 4), objawił zarazem prawdę, że człowiek jest B o ż y. Stanie się jednak w pełni sobą, gdy stanie się Chrystusowy, to jest gdy stanie się l u d z k i w Bogu-Człowieku. Cała ta tajemnica została jednak złożona w sercu i dłoniach Maryi.

³⁴ Posynodalna adhortacja *Pastores dabo Vobis* Ojca Świętego Jana Pawła II o formacji kapłanów we współczesnym świecie, Watykan 1992. Cyt. tekst: s. 219.

Bogumił GACKA MIC

MISTERIUM MACIERZYŃSTWA

Maryja w szczególny sposób współpracowała z dziełem Zbawiciela przez wiarę, nadzieję i miłość żarliwą dla odnowienia nadprzyrodzonego życia dusz ludzkich. Stąd też stała się nam „Matką w porządku łaski”.

Niniejszy artykuł ma charakter prezentacji i kontemplacji niezgłębionego misterium macierzyństwa, które jest udziałem Maryi – Dziewicy i Matki, udziałem Kościoła i udziałem poszczególnej osoby, czy to w wymiarze biologicznym, czy też w wymiarze duchowym. Zarazem we wszystkich przytoczonych w artykule faktach, które odnoszą się do misterium macierzyństwa, wybrzmiewa zasadnicza teza dogmatyczna, że poczęcie i rodzenie dotyczy osoby. Owszem, należy również zauważyć, że misterium człowieka – jak uczy Sobór Watykański II – rozjaśnia się naprawdę dopiero w Misterium Słowa Wcielonego (KDK, nr 22).

Według słów Jana Pawła II z listu apostolskiego *Tertio Millennio Adveniente*: „Ojciec powierzył Maryi jedyną w swoim rodzaju misję w dziejach zbawienia: misję Matki oczekiwanego Zbawiciela”¹.

Ujęcie macierzyństwa Maryi w kategorii misji uzasadnia jego zdumiewające znamię: jest to Boże macierzyństwo. Dlatego w artykule tym chcę najpierw prześledzić misterium Bożego macierzyństwa Maryi, misterium macierzyństwa duchowego, które dotyczy Maryi, Kościoła i każdej duszy, oraz akklamować, że macierzyństwo dotyczy osoby. A zatem artykuł ten dotyka głównego problemu współczesnej cywilizacji: czy poczyrna i rodzi się osoba ludzka?

BOŻE MACIERZYŃSTWO MARYI

Dla Kościoła powaga dziewiczego macierzyństwa Maryi jest tak wielka, że pozwala rozeznaczyć Ducha Chrystusa. „Po tym poznajecie Ducha Bożego: każdy duch, który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest z Boga” (1 J 4, 2).

Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* w rozdziale ósmym, który stanowi syntezę maryjną, przyjęła za swój punkt wyjścia i podstawę

¹ Jan Paweł II, List apostolski *Tertio Millennio Adveniente*, nr 54.

prawdę o Bożym macierzyństwie Maryi. Wskazuje już na to sam tytuł rozdziału, który brzmi: „Błogosławiona Maryja Dziewica Boża Rodzicielka [Theotokos – gr., Deipara – łac.] w tajemnicy Chrystusa i Kościoła”.

Najstarsze freski z przedstawieniami Maryi ukazują zawsze Matkę z Dzieciątkiem. Pierwsze przedstawienie Najświętszej Dziewicy to fresk z początku III wieku, który znajduje się w katakumbach św. Pryscylly w Rzymie. Ten jeden z najstarszych zabytków sztuki chrześcijańskiej wyobraża misterium Wcielenia Syna Bożego, które stanowi centrum wiary chrześcijańskiej. Z lewej strony fresku znajduje się ludzka postać, która wskazuje gwiazdę jaśniejącą nad Dziewicą z Dzieciątkiem: prorok, prawdopodobnie Balaam, ogłasza, że „wchodzi Gwiazda z Jakuba” (Lb 24, 17). Jest to symbol oczekiwania Starego Przymierza, a także błaganie upadłej ludzkości skierowane do Zbawiciela. Proroctwo to spełnia się wraz z narodzeniem Jezusa, Syna Bożego, który stał się Człowiekiem, począł się z Ducha Świętego, narodził się z Maryi Dziewicy. Maryja wydała Go na świat i daje Go ludziom. W Niej widzimy najczystszy obraz Kościoła – Dziewicy i Matki. Również fresk z cubiculum przedstawia Izajaszową „Niewiastę z gwiazdą” tulącą do piersi Dzieciątko. *Adoracja magów* w kaplicy Greckiej ukazuje Maryję na tronie, trzymającą na kolanach owinięte w pieluszki Dziecko. Fresk *Velatio virginis* z III wieku ukazuje Maryję jako wzór dziewic, również z Dzieciątkiem. W arenarium Maryja siedzi na fotelu trzymając Syna. Od III wieku istniała pewna tradycja kerygmaticzna przedstawiania Maryi jako Matki Słowa Wcielonego, nadawania Maryi tytułu Theotokos: Matka Boga, Boża Rodzicielka, Bogurodzica (Hipolit Rzymski). Przełomowym wydarzeniem dla dogmatycznej wymowy kultu Bogurodzicy było odkrycie najstarszego, bo przypuszczalnie pochodzącego z III wieku, rękopisu modlitwy *Pod Twoją obronę*. Papirus ten został nabyty przez Rylandsa w Egipcie w roku 1917, ale opracowany przez Robertsa dopiero w 1938 roku. Krytycznie odtworzył jego grecki tekst O. Mercenier OSB z Chavetogne:

„Pod obronę miłosierdzia Twojego
Uciekamy się, o Boża Rodzicielko” (Theotoke)².

Najstarszą ze znanych polskich pieśni religijnych jest *Bogurodzica*, która pochodzi z XIII wieku:

„Bogurodzica [Theotokos], Dziewica,
Bogiem sławiona Maryja!”³

² Por. ks. J. Buxakowski, *Najświętsza Maryja Panna w liturgii*, w: *Bogurodzica, Gratia plena, Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. Przybylski OP, Poznań 1965, s. 95; M. Starowieyski, *Tytuł „Theotokos” w świadectwach przedefeskich*, „Analecta Cracoviensa” 16(1984), s. 409-449.

³ Por. *Bogurodzica*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1976, t. 2, s. 722-726; H. Hoelscher-Obermaier, *Zur Genese der Bogurodzica*, „Die Welt der Slaven” 27(1982), s. 90-105.

Boskie macierzyństwo było wielką godnością Maryi, jej darem, czyli łaską i funkcją (misją, posłannictwem). *Lumen gentium* stwierdza, iż Maryja „obdarzona jest tym najwyższym darem i najwyższą godnością, że jest Rodzicielką Syna Bożego”⁴, i dodaje, że „Błogosławiona Dziewica z racji daru i funkcji boskiego macierzyństwa [...] związana jest głęboko także z Kościołem”⁵.

Sobór Efeski (431 r.), który proklamował tytuł „Theotokos” na określenie prawdy o Bożym macierzyństwie Maryi, kładł głównie nacisk na najwyższą godność Bożej Rodzicielki: „Nazywa się Ją Matką Bożą [Theotokos] nie dlatego, że Słowo Boże wzięło od Niej swoją Boską naturę, ale dlatego, że narodziło się z Niej święte ciało obdarzone duszą rozumną, z którym Słowo zjednoczone hipostatycznie narodziło się, jak się mówi, według ciała”⁶.

Zatem nie zrodził się z Maryi – jak uczy Sobór Efeski – najpierw jakiś zwykły człowiek, w którego potem wstąpiło Słowo Boże, lecz w samym łonie Słowo Boże zjednoczyło się z ludzką duszą i ciałem i dlatego mówi się o Nim, że zostało zrodzone według ciała. Pierwsze i doskonale uzasadnienie tytułu „Theotokos” jako godności Maryi dał już św. Grzegorz z Nazjanzu (zm. 390): „Kto świętej Maryi nie uważa za Bogarodzicę [Theotokos], jest poza boskością. Jeśliby kto twierdził, że Chrystus przez Dziewicę niby przewód przepłynął, lecz nie ukształtował się w Niej po bosku zarazem i po ludzku – po bosku, bo bez udziału męża, po ludzku, bo prawem poczęcia – ten jest również bezbożny. Jeśliby ktoś twierdził, że ukształtował się człowiek, a potem dopiero zanurzył się w Bogu, potępiony jest. Nie jest to narodzeniem Boga, lecz zaprzeczeniem narodzenia. Jeśli ktoś wprowadza dwóch synów, jednego z Boga i Ojca, drugiego z matki, a nie jednego i tego samego [hena kai ton auton], ten niech odpadnie i od tego usynowienia, które obiecano prawowiernym [Ef 1, 5]. Dwie to wprawdzie natury: Bóg i człowiek złożony z duszy i ciała, ale synowie nie dwaj ani bogowie dwaj”⁷.

⁴ Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 53. Por. Pius XII, Encyklika *Ad caeli Reginam*, „Acta Apostolicae Sedis” 46(1954) 633: „Głównym tytułem, na którym opiera się królewska godność Maryi, jest niewątpliwie jej Boskie Macierzyństwo”.

⁵ Tamże, nr 63. Por. Pius XII, „Acta Apostolicae Sedis” 45(1953) 580-581. W encyklice *Fulgens corona* pisze: „Wydaje się ponadto, że z tej wzniosłej funkcji Bogarodzicielki, jakby z tajemniczego i najczystszej źródła wynikają wszystkie łaski i przywileje, które w niezwykle sposób ozdobiły Jej duszę i życie”.

⁶ Sobór Efeski, DS 251. Por. Pius XI, Encyklika *Lux veritatis* (25 XII 1931), z okazji jubileuszy 1500-lecia Soboru Efeskiego. Por. Jan Paweł II, *List do Episkopatu Kościoła katolickiego na 1600. rocznicę I Soboru Konstantynopolitańskiego i na 1550. rocznicę Soboru Efeskiego*, „L'Osservatore Romano” 2(1981), nr 3, s. 12n.

⁷ Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Epistula 101, ad Cledonium*, PG 37, 177-180; CMP, 905, przekł. J. Stahr, POK 15, 1933, 133n.

Potwierdzając najwyższą godność Bożej Rodzicielki Sobór Watykański II zauważa, że Maryja jako Theotokos „góruje wielce nad wszystkimi innymi stworzeniami zarówno ziemskimi, jak i niebieskimi”⁸.

Boże macierzyństwo Maryi jest darem, czyli łaską zbawczą. Łaska jest w swoim pierwszym i podstawowym znaczeniu nadprzyrodzonym darem Boga w stosunku do człowieka. „Człowiek zaś – definiuje Vaticanum II – będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”⁹. Otóż w relacji komunijnej, jaka zachodzi pomiędzy osobami, owo samo-odnalezienie urzeczywistnia się poprzez wzajemny dar z siebie, który posiada charakter bezinteresowny. Osoba jest zdolna do takiego daru, ponieważ jej znamieniem, właściwością jest samo-posiadanie: tylko ten może siebie dać, kto sam siebie posiada. Równocześnie zaś ów dar ma charakter bezinteresowny – i przez to właśnie zasługuje w pełni na nazwę daru. Łaska – jako bezinteresowny dar Boga wobec człowieka – realizuje, a równocześnie objawia ten ponadużytkowy wymiar bytowania i działania właściwy dla świata osób. Tak więc i w relacjach międzyludzkich „bezinteresowny dar z siebie” stoi u podstaw całego porządku miłości. Człowiek jako osoba jest do tego zdolny, co więcej, taki dar go osobowo nie zubaża, ale bogaci, promuje, daje mu wzrost, czyni go bardziej osobą. „Człowiek najpełniej afirmuje siebie, dając siebie”¹⁰. Rozwój osobowy dokonuje się na drodze bezinteresownego daru z siebie – a rozwój ten jest równocześnie rozwojem miłości w ludziach i pośród ludzi. „Miłość rozwija się bowiem realnie jako rzeczywistość zapodmiotowana w osobach oraz w relacjach pomiędzy osobami”¹¹. Dzięki darowi Boga, czyli nadprzyrodzonej łasce, Maryja stała się najbliższa Chrystusowi, „zjednoczona z Nim węzłem ścisłym i nierozzerwalnym”¹².

Przed wiekami zrodzony z Ojca jako Bóg, w ostatnich czasach narodził się dla nas i dla naszego zbawienia jako Człowiek z Maryi Dziewicy, Bożej Rodzicielki (Theotokos)¹³. Człowieczeństwo zaś Chrystusa nie ma innego podmiotu niż Boska Osoba Syna Bożego, który przyjął je i uczynił swoim od chwili swego poczęcia. Wszystko w człowieczeństwie Chrystusa powinno więc być

⁸ Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 53.

⁹ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 24.

¹⁰ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 150.

¹¹ Kard. K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie” 83(1974), z. 3, s. 355.

¹² Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 53. Por. R. Schnackenburg, *Sulla nascita di Cristo*, Brescia 1970.

¹³ Sobór Chalecedoński, DS 301. Por. P. Goodman, *The Mother of Jesus: Thoughts on her Role*, „Bible Today” 87(1976), s. 1006-1009.

przypisywane (*communicatio idiomatum*) Jego Osobie Boskiej jako właściwemu podmiotowi.

Boże macierzyństwo Maryi jest więc funkcją związaną ściśle, fizycznie z tajemnicą Wcielenia. Sobór Watykański II przyjmuje naukę bulli dogmatycznej *Ineffabilis Deus* Piusa IX, stwierdzając: „Błogosławiona Dziewica przeznaczona została od wieków łącznie z Wcieleniem Słowa Bożego na Matkę Boga” (KK, nr 61). Znaczy to, że Boże macierzyństwo Maryi jest bezpośrednią konsekwencją odwiecznej tajemnicy Wcielenia. Misterium Wcielenia i zrodzenia Syna Bożego z Maryi Dziewicy jest ściśle związane i wynikające z samego aktu zrodzenia Syna Bożego przez Ojca (*Generatus*). Ojciec, rodząc przed wiekami Syna Swego, wówczas już zrodził Go jako Tego, który w czasie stanie się Człowiekiem. Stąd macierzyństwo Maryi jest Boże przez fakt poczęcia się i zrodzenia Syna Bożego. Takie właśnie ujęcie macierzyństwa Maryi w kategoriach funkcji (misji, posłannictwa) uzasadnia jego zdumiewającą charakterystykę: Boże.

MACIERZYŃSTWO DUCHOWE

Misterium macierzyństwa nie wyczerpuje się jedynie w wymiarze biologicznym, zwanym macierzyństwem według ciała (nawet gdy chodzi o Boże macierzyństwo Maryi), lecz obejmuje również wymiar duchowy – macierzyństwo według Ducha. W tradycji chrześcijańskiej przyjęło się mówić, że *educatio est continua generatio* (wychowanie jest przedłużeniem rodzicielskiego przekazu życia)¹⁴. Jednak należy podkreślić, że zarówno w wymiarze biologicznym, jak i w wymiarze duchowym macierzyństwo odnosi się zawsze do osoby.

Macierzyństwo duchowe dotyczy Maryi, Kościoła i każdej duszy.

„Gdy On to mówił, jakaś kobieta z tłumu głośno zawołała do Niego: «Błogosławione łono, które Cię nosiło, i piersi, które ssałeś». Lecz On rzekł: «Owszem, ale przecież błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je»” (Łk 11, 27-28).

„Maryja – pisze św. Augustyn – jest bardziej błogosławiona przez to, że przyjęła Jezusa wiarą, niż przez to, że poczęła Go cieleśnie”¹⁵. Maryja jest błogosławiona, ponieważ uwierzyła. Wiara rodzi duchowe owoce. Ewę uwiodła mowa upadłego anioła: odwróciła się od Boga i przeciwstawiła Jego słowu.

¹⁴ Por. B. Mierzwiński, *Małżeństwo*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1989, s. 250. Por. E. Toniolo, *Maria madre della vita secondo la tradizione ecclesiale*, „Madonna” 30(1982), nr 1-2, s. 69-88.

¹⁵ Św. Augustyn, *De sancta virginitate*, 3, PL 40, 398: „Beatior est Maria percipiendo fidem Christi quam concipiendo carnem Christi”.

Maryję pouczyło zwiastowanie anielskie i poczęła Boga, posłuszna Jego słowu (por. św. Ireneusz, *Przeciw herezjom*, 5, 19). Dlatego niewiastę, która podziwiała fizyczne macierzyństwo Maryi, Jezus poucza, że Maryja jest prawdziwie wierna przez duchowe macierzyństwo, to znaczy przez to, iż słucha słowa Bożego i wprowadza je w życie (por. Łk 11, 27-28). To duchowe macierzyństwo Maryi – jak często się uczy – rozciągnął Jezus na wszystkich swoich uczniów wtedy, gdy będąc już na krzyżu, ujrzał Matkę i stojącego obok Niej ucznia, którego miłował, i rzekł do Matki: „«Niewiasto, oto syn Twój». Następnie rzekł do ucznia: «Oto Matka twoja»” (J 19, 26-27).

Wskazując Maryi jako Matce swego ucznia, Jezus powołuje Ją do nowej godności macierzyńskiej: ma być odtąd Matką ludu Bożego (powszechne macierzyństwo). Zamiast Syna doskonałego, bezgrzesznego, otrzymuje w macierzyńskiej opiece syna grzesznego: „Módl się za nami grzesznymi teraz i w godzinę śmierci naszej”. Jest to zatem macierzyństwo Maryi wedle Ducha, podporządkowane zbawczej misji Chrystusa, Jedyne Zbawiciela. Dlatego „łączność Matki z Synem w dziele zbawczym uwidacznia się od chwili dziewiczego poczęcia Chrystusa aż do Jego śmierci”¹⁶. Maryja w szczególności bowiem sposobem współpracowała z dziełem Zbawiciela przez wiarę, nadzieję i miłość żarliwą dla odnowienia nadprzyrodzonego życia dusz ludzkich. Stąd też stała się nam „Matką w porządku łaski”¹⁷.

„To macierzyństwo Maryi w ekonomii łaski trwa nieustannie, [...] aż do wiekuistego dopełnienia się zbawienia wszystkich wybranych. Albowiem wzięta do nieba, nie zaprzestała tego zbawczego zadania, lecz poprzez wielorakie swoje wstawiennictwo ustawicznie zjednuje nam dary zbawienia wiecznego”¹⁸.

Macierzyńska misja Maryi, podjęta w Nazarecie i przeżyta w pełni w Jerozolimie u stóp krzyża, czyli Jej macierzyńska rola w stosunku do ludzi, żadną miarą nie przyćmiewa i nie umniejsza jedyne go pośrednictwa Chrystusowego, lecz ukazuje jego moc. Cały bowiem zbawienny wpływ Błogosławionej Dziewicy na ludzi wywodzi się z nadmiaru zasług Chrystusowych, opiera się na Jego pośrednictwie, od tego pośrednictwa całkiem jest zależny i z niego czerpie całą swoją moc. Jedyne pośrednictwo Odkupiciela nie wyklucza bowiem, ale wzbu-
dza u stworzeń rozmaite współdziałania, które pochodzą z uczestnictwa w jednym źródle¹⁹.

¹⁶ Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 57. Por. M. J. Ordóñez, *Maternidad plena de Maria*, Toledo 1987.

¹⁷ Tamże, nr 61: „mater nobis in ordine gratiae exstitit”. Por. T. Zarra, *Madre di Cristo e percio madre di Dio e madre nostra*, „Mater Ecclesiae” 1(1965), s. 45-50.

¹⁸ Tamże, nr 62. Por. T. Koehler, *Mary's Spiritual Maternity after the Second Vatican Council*, „Marian Studies” 23(1972), s. 39-68.

¹⁹ Por. tamże, nry 60 i 62. Por. S. Piesszoch, *Macierzyństwo duchowe Maryi w J 19, 25-27 według teologii patrystycznej i popatrystycznej*, „Studia Gnieźnieńskie” 4(1978), s. 163-174.

Maryja – Dziewica i Matka jest figurą Kościoła – Dziewicy i Matki. Mocą wiary w Chrystusa swego Oblubieńca (por. Ef 5, 32) Kościół jest dziewiczo płodny, to znaczy poczyrna i rodzi przybrane dzieci Boga z wody i z Ducha Świętego (por. J 3, 5). Jezus umiłował Kościół jako płodną oblubienicę (por. Ef 5, 25) i wydał za niego samego Siebie, dlatego zwracamy się do Kościoła ze słowem „Matko” (Ps 87, 5; por. Ga 4, 26).

Duchowe macierzyństwo Kościoła-Niewiasty, która jest brzemienna i ciągle pozostaje w bólach i w radości rodzenia, najpełniej wyraził „syn oddany Matce” – św. Jan Apostoł: „Potem wielki znak się ukazał na niebie: Niewiasta obleczona w słońce i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu. A jest brzemienna. I woła cierpiąc bóle i męki rodzenia. I inny znak się ukazał na niebie: Oto wielki Smok barwy ognia. [...] I stanął Smok przed mającą rodzić Niewiastą, ażeby, skoro porodzi, pożreć jej dziecię. I porodziła Syna – Mężczyznę. [...] I zostało porwane jej Dziecię do Boga i do Jego tronu. [...] I rozgniewał się Smok na Niewiastę, i odszedł rozpocząć walkę z resztą jej potomstwa” (Ap 12, 1-5. 17).

Zatem szatan po przegranej napaści na Mesjasza, poczętego i zrodzonego z Niewiasty Maryi (por. Ga 4, 4), usiłuje przenieść ataki na Kościół, poczynający i rodzący z wody i z Ducha, i na resztę potomstwa Niewiasty-Kościola, czyli na poszczególnych wiernych. Mimo tych ataków Kościół ma zapewnioną opiekę Bożą („zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą” – Mt 16, 18) i jest równie nietykalny w najgłębszej swej istocie jak jego Oblubieniec.

Autentyczne doświadczenie duchowego macierzyństwa Kościoła, czyli płodności Kościoła, mają przede wszystkim apostołowie. Św. Piotr Apostoł, Książę Apostołów, oświadcza, że w swoim miłosierdziu (rahamim – hbr; od słowa rehem – macica, łono matki) Bóg nas „rodzi do koinonii natury Boga” (2 P 1, 4; por. 1 P 1, 3-4). Św. Paweł Apostoł, Apostoł Narodów, jak matka rodzi ciągle na nowo w bólach przybrane dzieci Boga, aż Chrystus w nich się ukształtuje (por. Ga 4, 19); karmi swe niemowlęta i troszczy się o nie tak jak piastunka o mleko dla własnych dzieci (por. 1 Tes 2, 7n.; 1 Kor 3, 2).

Błogosławiony Izaak, opat klasztoru Stella, tak streścił misterium macierzyństwa duchowego Maryi i Kościoła: „Maryja jest Matką i Kościół jest matką. Maryja Dziewicą i Kościół dziewicą. Maryja i Kościół z jednego Ducha poczynają w czystości i Bogu Ojcu synów wydają bez grzechu”²⁰.

Jednak każdy chrześcijanin uczestnicząc w misterium macierzyństwa Kościoła może być dziewicą czystą, poślubioną Chrystusowi (por. 2 Kor 11, 2). Słowo bowiem, które stało się ciałem: „Wszystkim tym, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi” (J 1, 12).

²⁰ Bł. I z a a k, *Kazanie 51*, PL 194, 1862-1863, 1865.

Już prorok Izajasz, który mesjańsko zapowiedział, że „Panna pocznie i porodzi Syna” (Iz 7, 14), i zwiastował, że „Dziecię nam się narodziło, Syn został nam dany” (Iz 9, 5) – wyznał: „Jak brzemenna, bliska chwili rodzenia wije się, krzyczy w bólach porodu, takimi myśmy się stali przed Tobą, o Panie!” (Iz 26, 17).

Całe bowiem stworzenie wciąż jęczy i wzdycha w bólach rodzenia, oczekując z upragnieniem objawienia się synów Bożych (por. Rz 8, 19. 22).

Św. Jan Ewangelista, syn duchowy Maryi – podkreślając, że dzięki Chrystusowi rzeczywiście jesteśmy dziećmi Bożymi – wyjaśnia: „Każdy, kto narodził się z Boga, nie grzeszy, gdyż trwa w nim nasienie Boże” (1 J 3, 9).

Zatem błogosławieni są ci, którzy słuchają słowa Bożego, napęłniają serce swoje tym kosztownym nasieniem i zachowują je przez wiarę w imię Jednorodzonego. Jezus uczy, w jaki sposób wiara jest płodnością duchową, czyli wydaje duchowe owoce dla konkretnej osoby: „«Któż jest moją matką i którzy są moimi braćmi?» I wyciągnąwszy rękę ku swoim uczniom, rzekł: «Oto moja matka i moi bracia. Bo kto pełni wolę Ojca mojego, który jest w niebie, ten Mi jest bratem, siostrą i matką»” (Mt 12, 48-50).

Ujawniając misterium duchowego macierzyństwa ze strony każdej osoby, która pełni wolę Jego Ojca w niebie, Jezus podkreśla, że więzy duchowe są ważniejsze niż więzy krwi. Jak bowiem Chrystus raz jeden przyszedł na świat w ludzkim ciele, tak też gotowy jest przyjść do poszczególnej osoby w każdej chwili i na każdym miejscu – jeśli tylko człowiek usunie przed Nim wszelkie przeszkody: wtedy Chrystus zamieszka duchowo w konkretnej duszy przynosząc jej obfitość łask. Tak bowiem jak poszczególne osoba nosi obraz człowieka ziemskiego, tak też może nosić i wyobrażenie Człowieka niebieskiego (por. 1 Kor 15, 49). Błogosławiony Izaak wyraża dobitnie duchowe macierzyństwo osoby: „Podobnie i każda dusza wierna jest oblubienicą Słowa i matką Chrystusa, Jego córką i siostrą, jest dziewicza i płodna. Ten, który jest Mądrością Boga i Słowem Ojca, tak się wyraża o Kościele, a w szczególny sposób o Maryi, tak też mówi o każdej wiernej duszy”²¹.

Podsumowując naukę o duchowym macierzyństwie Maryi, Kościoła i każdej duszy, Błogosławiony Izaak zauważa, iż dziedzictwem Pana jest Kościół, w szczególny sposób Maryja, ale także i każda dusza wierna. „W świątyni łona Maryi – pisze Izaak – Chrystus przebywał przez dziewięć miesięcy, w tej świątyni, jaką jest wierzący Kościół, trwa aż do skończenia świata, ale w świątyni duszy, przez poznanie i miłość, trwać będzie po wieki wieków”²². Oto cudowne sanktuaria Życia, oto sanktuaria misterium macierzyństwa! Tabernakulum łona Niewiasty, tabernakulum Kościoła i tabernakulum duszy.

²¹ Tamże. Por. A. Van h o y e, *La Mere du Fils de Dieu selon Gal 4,4*, „Marianum” 40(1978), s. 237-247.

²² Bł. I z a a k, *Kazanie 51*.

MACIERZYŃSTWO DOTYCZY OSOBY

„I oto poczniesz w łonie i urodzisz syna, i nazwiesz imię jego Jezus. Ten będzie wielki i Synem Najwyższego nazwany będzie” (Łk 1, 31-32)²³.

Już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, niemal u swego zarania, Kościół rozstrzygnął, że Maryja jest Bogarodzicą, czyli Theotokos, ponieważ Maryja poczyła i rodzi Osobę Słowa, które stało się ciałem (por. J 1, 14), czyli Człowiekiem. Macierzyństwo Maryi odnosi się zatem do Osoby Jezusa Chrystusa. Maryja jest Matką Osoby Bożej. „Funkcja rodzicielska odnosi się zawsze do osoby”²⁴, a ponieważ natura ludzka Chrystusa – otrzymana od Maryi za sprawą Ducha Świętego – bytuje tylko w Osobie Syna Bożego (unia hipostatyczna), dlatego Maryja jest prawdziwie Matką Boga, czyli Matką Słowa.

Zjednoczenie hipostatyczne dokonało się w Osobie Bożej, Syn Boży posiada więc dwie natury: boską i ludzką. Ponieważ w pierwszym momencie poczęcia natura ludzka Chrystusa została przyjęta przed Drugą Osobę Boską, przeto słusznie – jako konsekwencję tego – uznajemy, że sam Bóg począł się i narodził z Dziewicy Maryi. Wtedy bowiem nazywamy jakąś niewiastę czyjąś matką, gdy poczęła i urodziła daną osobę.

Św. Cyryl Aleksandryjski zauważa: „Aczkolwiek one (zwykle matki zwykłych ludzi) są tylko matkami ciał (ludzkich), to jednak mówi się, że urodziły nie tylko jedną część, lecz całość, która składa się z duszy i ciała. [...] Skoro dusza ludzka rodzi się wraz ze swoim własnym ciałem i stanowi, jak sądzimy, jeden byt z nim, uważalibyśmy za zbędną gadaninę powiedzenie, że ktoś jest rodzicielką ciała, lecz nie jest rodzicielką duszy. Coś podobnego obserwujemy w związku z narodzeniem Chrystusa. Musimy wyznać, że Słowo Boże, zrodzone z substancji Boga Ojca, przez przyjęcie ciała narodziło się z niewiasty według ciała”²⁵.

Jak słusznie komentuje tę wypowiedź ks. Zbigniew J. Kraszewski w swojej *Mariologii*: „Macierzyństwo odnosi się do całej osoby, a nie tylko do ciała ludzkiego. Materia ciała jest tylko niecałkowitym przedmiotem macierzyństwa, przedmiotem całkowitym natomiast jest cała osoba, która poczyła się i rodzi. Gdy idzie o Jezusa Chrystusa, mamy do czynienia z Osobą Boską i ta Osoba Boska jest przedmiotem całkowitym (terminus completus) macierzyństwa Maryi”²⁶.

²³ *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, przekł. ks. R. Popowski i M. Wojciechowski, Warszawa 1993, s. 240.

²⁴ M. Maciołka, *Maryja*, w: *Katolicyzm A-Z*, s. 259.

²⁵ Św. Cyryl Aleksandryjski, *Epist. I*, MG 77, 22. Por. R. A. Norris, *Christological Models in Cyril of Alexandria*, „*Studia Patristica*” 13(1975), s. 255-268.

²⁶ Ks. Z. J. Kraszewski, *Mariologia*, Paris 1964, s. 40. Por. L. Melotti, *Maryja i Jej misja macierzyńska*, Kraków 1983, s. 32-42.

Zatem przedmiotem całkowitym Bożego macierzyństwa Maryi jest Osoba Słowa Wcielonego, natomiast przedmiotem formalnym jest natura ludzka Słowa Wcielonego. Podobnie jest i w narodzinach czysto ludzkich: przedmiotem całkowitym (*terminus completus*) jest osoba człowieka, która składa się z duszy stworzonej przez Boga i z ciała wziętego od rodziców. Przedmiotem formalnym rodzenia ludzkiego jest tylko przygotowanie ciała dziecka, któremu Bóg daje duszę nieśmiertelną. Słusznie jednak podkreśla się, że rodzice poczynają i rodzą syna albo córkę, a nie tylko ciało swego syna albo ciało swojej córki. Rodzicielstwo bowiem dotyczy osoby, jak to już rozstrzygnął Sobór Efeski proklamując Theotokos jako prawdę wiary²⁷. Poczyną się i rodzi osoba.

Także w *Sumie teologicznej* św. Tomasz z Akwinu zadał to doniosłe pytanie: „Czy narodzenie dotyczy natury, czy też osoby?”²⁸. Rozważając narodzenie Chrystusa ponowił to pytanie w artykule pierwszym: „Czy narodzenie Chrystusa jest narodzeniem natury czy Osoby?”²⁹ I powołując się na św. Jana Damasceńskiego odpowiada, że „narodzenie to jest narodzeniem Osoby, a nie natury”³⁰. W swoim wykładzie zaś wyjaśnia: „Bytem samoistnym jest osoba bądź osobnik, natura zaś to forma, w której realizuje się samoistne bytowanie jakiejś rzeczy. Toteż narodzenie przypisujemy, biorąc ściśle, osobie lub osobnikowi, jako podmiotowi narodzenia, a nie naturze”³¹.

Skoro – jak zauważa św. Tomasz – we Wcieleniu nastąpiło połączenie natur w jednej Osobie, to oczywiście wyrazu „Bóg” możemy używać na oznaczenie Osoby posiadającej naturę ludzką i boską. I dlatego wszystko, co przysługuje naturze ludzkiej, i wszystko, co przysługuje naturze boskiej, można odnieść do tej Osoby. W konkluzji św. Tomasz pisze: „Otóż poczęcie i narodzenie przypisujemy Osobie posiadającej tę naturę, w której została ona poczęta i zrodzona. A skoro natura ludzka została przyjęta przez Boską Osobę już w pierwszej chwili poczęcia, to wolno, jak wnioskujemy, twierdzić zgodnie z prawdą, iż Bóg począł i narodził się z Dziewicy. Kobietę, która

²⁷ Starożytny argument Kościoła, że poczyną i rodzi się osoba, ma wciąż aktualną wymowę wobec ponawianych ataków na poczęte życie ludzkie, również wobec nieustannych debat o aborcji, a także wobec faktu zamrożonych płodów ludzkich (np. w Wielkiej Brytanii), czy też zapłodnienia *in vitro*. Wszystkie te przypadki wskazują na naruszenie ważnej formuły teologicznej, która w konsekwencji ujawnia pogwałcenie godności osoby ludzkiej.

²⁸ S. Tomasz, *Summa theologiae*, III, q. 35: „*utrum nativitas sit naturae, vel personae*”.

²⁹ Tamże, a. 1.

³⁰ Tamże, a. 1: „*Nativitas hypostasis est, non naturae*”.

³¹ Tamże, a. 1: „*Persona autem, vel hypostasis, significatur per modum subsistentis: natura autem significatur per modum formae in qua aliquid subsistit. Et ideo nativitas, tanquam subiecto proprie nascendi, attribuitur personae vel hypostasi, non naturae*”.

kogoś poczęła i zrodziła, nazywamy jego matką. Toteż słusznie Najświętszą Pannę nazywamy Matką Boga”³².

*

Podsumowując niniejsze omówienie problemu misterium macierzyństwa dochodzę do następujących wniosków:

1. Argument dogmatyczny, że Maryja jest Bogarodzicą (Theotokos), polega na odniesieniu do osoby, ponieważ Maryja poczęła w łonie i zrodziła Osobę Słowa, które stało się ciałem (por. J 1, 14), czyli Człowiekiem.

2. Jeżeli poczęcie i rodzenie dotyczy osoby, to człowiek od chwili poczęcia jest osobą.

3. Skoro poczęcie i narodzenie odnoszą się, ściśle biorąc, do osoby, to wszelkie eksperymenty na embrionach ludzkich naruszają godność osoby.

Ponieważ „misterium człowieka (mysterium hominis) rozjaśnia się naprawdę dopiero w Misterium Słowa Wcielonego (in mysterio Verbi incarnati)” (KDK, nr 22), dlatego sentire cum Ecclesia (myślenie i czucie z Kościołem) nakazuje również zauważyć i uznać, że tajemnica Bożego rodzicielstwa Maryi niewątpliwie przybliżyła nam tajemnicę osobowego człowieczeństwa każdej poczętej istoty ludzkiej – poczyła i rodzi się osoba.

„Bądź pozdrowiona, Pani, święta Królowo, święta Boża Rodzicielko, Maryjo, która jesteś Dziewicą, uczyniona Kościołem i wybraną przez najświętszego Ojca z nieba, Ciebie On uświęcił z najświętszym, umiłowanym Synem swoim i Duchem Świętym, Pocieszycielem, w Tobie była i jest wielka pełnia łaski i wszelkie dobro.

Bądź pozdrowiona, Pałacu Jego. Bądź pozdrowiona, Przybytku Jego. Bądź pozdrowiona, Domu Jego.

Bądź pozdrowiona, Szato Jego. Bądź pozdrowiona, Służebnico Jego. Bądź pozdrowiona, Matko Jego.

I wy wszystkie święte cnoty, które Duch Święty swą łaską i oświeceniem wlewa w serca wiernych, abyście z niewiernych uczyniły wiernych Bogu” (św. Franciszek z Asyżu).

³² Tamże, a. 4: „Concipi autem et nasci personae attribuitur et hypostasi secundum naturam illam in qua concipitur et nascitur”. Por. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 60: „Istota ludzka powinna być szanowana i traktowana jako osoba od momentu swego poczęcia i dlatego od tego samego momentu należy jej przyznać prawa osoby, wśród których przede wszystkim jest nienaruszalne prawo każdej niewinnej istoty ludzkiej do życia”. Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o szacunku do rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania *Donum vitae* (22 lutego 1987), I, 1, „Acta Apostolicae Sedis” 80(1988), 78-79.

BOGACTWO I WYRZECZENIE

Formacja w żeńskich instytutach życia konsekrowanego wobec współczesnych wymagań

Trzeba wychowywać do życia we wspólnocie, kształtować w osobach przychodzących do zgromadzenia otwartość na innych, ponieważ wiele młodych osób cechuje wybujały indywidualizm objawiający się w eksponowaniu własnej osoby, zabieganiu o komfort fizyczny lub psychiczny, [...] bez oglądania się na zadania, które ma wykonać wspólnota.

Kodeks prawa kanonicznego określa następująco interesującą nas formę życia: „Życie konsekrowane przez profesję rad ewangelicznych jest trwałą formą życia, w której wierni pod działaniem Ducha Świętego, naśladowując dokładniej Chrystusa, oddają się całkowicie umiłowanemu nade wszystko Bogu, ażeby – poświęceni z nowego i szczególnego tytułu dla chwały Boga, budowania Kościoła i zbawienia świata – osiągnąć doskonałą miłość w służbie Królestwa Bożego i, stawszy się w Kościele wyraźnym znakiem, zapowiadać niebieską chwałę” (kan. 573, § 1).

Wymienione w kanonie podstawowe elementy życia konsekrowanego to: 1. wezwanie Boże („pod działaniem Ducha Świętego”); 2. odpowiedź ze strony człowieka, tj. zobowiązanie się wezwanego do dożgonnego przyjęcia tej formy życia, którą przyjął Chrystus przychodząc na świat: życia w czystości, ubóstwie i posłuszeństwie woli Bożej; 3. całkowite oddanie się osoby składającej profesję rad ewangelicznych umiłowanemu nade wszystko Bogu; 4. życie dla chwały Bożej i zbawienia świata; 5. świadczenie o istnieniu Boga i życia wiecznego. Punkt ciężkości położony jest na naśladowanie Chrystusa. W Dekrecie o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* Sobór Watykański II wyraził to słowami: „Ponieważ ostateczną normą życia zakonnego jest naśladowanie Chrystusa ukazane w Ewangelii, przeto wszystkie instytuty powinny tę normę uważać za swoją najwyższą regułę” (DZ, nr 2a). Osoby zgłaszające się do instytutu życia konsekrowanego mają stopniowo upodabniać się do Chrystusa. Zadaniem formacji jest dopomóc kandydatce w osiągnięciu tego celu. Jan Paweł II w adhortacji *Vita consecrata* wyjaśnia jeszcze dobitniej: „Zważywszy, że ideałem życia konsekrowanego jest upodobnienie się do Pana Jezusa i Jego całkowitej ofiary z siebie, cała formacja winna zmierzać przede wszystkim do tego celu. Ma to być proces stopniowego przyswajania sobie myśli i uczuć Chrystusa ku Ojcu” (VC, nr 65).

Młoda dziewczyna po szkole średniej (najczęściej wtedy podejmuje się życiowe decyzje), po studiach albo pracująca, rozpoznawszy wezwanie Boże do życia konsekrowanego, przychodzi do zgromadzenia¹ i rozpoczyna mozolny trud odwzorowania w sobie sposobu życia, jaki przyjął Syn Boży w ludzkiej naturze: życia w czystości, ubóstwie i posłuszeństwie. Upodobnienie to ma sięgać głęboko, aż do przetworzenia myśli i uczuć na takie, jakie żywił Chrystus do swego Ojca. Musi to więc być formacja całej osoby, wszystkich jej wymiarów: ludzkiego, chrześcijańskiego i zakonnego. Skoro ma to być przemiana całej osoby według wzoru, jakim jest Chrystus, proces formacyjny nigdy się nie kończy. Kiedy bowiem człowiek może powiedzieć, że jego myśli i uczucia są takie same, jakie Chrystus żywił do swego Ojca?

W tej pracy kandydatka do życia konsekrowanego nie jest sama. Ma do pomocy specjalnie oddelegowane do tego celu siostry. Każdy instytut życia konsekrowanego do tej funkcji oddaje najlepszych swoich członków.

ETAPY FORMACJI I ZADANIA

Obecnie w dokumentach Kościoła na temat życia konsekrowanego i w konstytucjach poszczególnych instytutów, gdy mówi się o formacji, wyróżnia się dwa podstawowe jej etapy: formację początkową – od wstąpienia do ślubów wieczystych i formację stałą – od ślubów wieczystych do śmierci.

Formacja początkowa ma kluczowe znaczenie dla całego życia osoby konsekrowanej. Obejmuje czas postulatu, nowicjatu, junioratu. Postulat jest okresem, w którym kandydatka przygląda się zgromadzeniu, wyrabia sobie zdanie, czy jest to właściwa dla niej droga. Zgromadzenie również poznaje bliżej kandydatkę i urabia sąd o prawdziwości jej powołania. W tym czasie zgromadzenie pomaga postulante uzupełnić wiedzę religijną, kulturę ogólną i przejść z życia w świecie do życia właściwego osobom konsekrowanym. Czas postulatu kształtuje się różnie w różnych instytutach życia konsekrowanego – od pół roku do dwóch lat.

Nowicjat jest okresem przeznaczonym na pogłębienie życia w zjednoczeniu z Bogiem, nauczanie się oceniania rzeczy i zdarzeń w świetle Ewangelii, zapoznanie się z prawem własnego zgromadzenia, jego tradycją, na zapoczątkowanie właściwego dla danego instytutu życia radami ewangelicznymi czystości,

¹ W rozumieniu prawa kanonicznego nazwy: instytut życia konsekrowanego, zgromadzenie zakonne, stowarzyszenie życia apostołskie, instytut świecki nie są równoznaczne ani równe co do zakresu treści. Najszerszy zakres ma nazwa instytut życia konsekrowanego, ponieważ obejmuje wszystkie pozostałe. W artykule będę używać zamiennie nazw instytut życia konsekrowanego (lub krócej: instytut), zakon i zgromadzenie zakonne (zgromadzenie), używając tych ostatnich w znaczeniu *pars pro toto*.

ubóstwa i posłuszeństwa; to czas uczenia się życia liturgią, ciągłego pogłębiania wiedzy religijnej potrzebnej do prowadzenia życia modlitwy. *Kodeks prawa kanonicznego* wymaga dwunastu miesięcy dla odbycia tego etapu formacji, w wielu jednak zgromadzeniach przyjęto dwa lata nowicjatu. Nowicjat kończy się złożeniem ślubów czasowych, które będą jeszcze ponawiane przed złożeniem ślubów wieczystych.

Okres ślubów czasowych, zwany junioratem, ma na celu pogłębienie zasad otrzymanych w poprzednich etapach formacyjnych. Jest to okres życia ślubami i czynnego włączania się w apostolską misję zgromadzenia. W tym czasie przewidziane jest systematyczne pogłębianie wiedzy religijnej i świeckiej oraz zdobywanie kwalifikacji zawodowych, potrzebnych do realizacji celu zgromadzenia. Okres ten w różnych zgromadzeniach trwa różnie – najczęściej sześć lat. Prawo kanoniczne podaje jego dolną i górną granicę: trzy do dziewięciu lat. Różnie też jest organizowany. Czasami bywa prowadzony analogicznie do nowicjatu, a więc młode profeski przynajmniej przez kilka miesięcy, a nawet lat, są w jednym domu pod opieką mistrzyni. Część okresu junioratu siostry spędzają w różnych domach zgromadzenia, oddając się pracy apostolskiej, a kilka razy w roku organizuje się dla nich dni formacyjne. Gdy siostry junioratki są rozproszone w różnych domach, wówczas odpowiedzialną za ich formację duchową, naukową i apostolską jest przełożona domu, w którym siostra przebywa, lub inna siostra wyznaczona przez instytut.

Obecnie widoczna jest w Kościele tendencja do wydłużania okresu formacji początkowej. Świadczy to, że współczesne pokolenie osób zgłaszających się do zakonów potrzebuje dłuższego czasu, by utożsamić się z tą formą życia. Przyczyn tego stanu rzeczy należy szukać w sposobie życia i wartościowania. We współczesnej kulturze polskiej obserwuje się narastanie takich tendencji, jak dążenie do przyjemności, panseksualizm, niestałość instytucji małżeństwa, nieograniczony kult wolności, chęć posiadania jak najwięcej dóbr materialnych, co później odbija się tragicznie na życiu rodzin, szczególnie na psychice dzieci. Są to tendencje nie sprzyjające życiu zakonnemu. Dziewictwo jest wyśmiewane, posłuszeństwo uważa się za atak na wolność, a zmaterializowanie życia godzi w ślubowane w zakonach ubóstwo. Obserwuje się ucieczkę od cierpienia i wysiłku, podczas gdy w życiu zakonnym poleca się naśladowanie Chrystusa dźwigającego krzyż dla zbawienia świata.

Młode osoby zgłaszające się do zgromadzeń przychodzą z takiego środowiska kulturowego. Tendencje te są w nich obecne i dają o sobie znać niezależnie od tego, że osoby szczerze pragną oddać się całkowicie Chrystusowi.

Każdy instytut życia konsekrowanego naśladuje Chrystusa w swoisty dla siebie sposób: czy to modlącego się na górze, jak czynią to zakony kontemplacyjne, czy głoszącego ludziom Królestwo Boże – zgromadzenia apostolskie, czy też opiekującego się dziećmi i uzdrawiającego chorych – zgromadzenia oddane pracy charytatywnej (por. KK, nr 46). Zadaniem formacji jest wpro-

wadzenie kandydatek i młodych sióstr w dziedzictwo własnego instytutu, w jego duchowość, właściwy dla niego sposób modlitwy i apostołstwa. Wierność charyzmatowi założycielskiemu Kościół uważa za warunek rozwoju instytutu. Formacja ma pomóc osobom zgłaszającym się do zgromadzeń w ich trudzie przekształcania się na obraz Chrystusa zgodnie z charyzmatem zgromadzenia.

PRZYGOTOWANIE FORMATOREK

Żeby sprostać zadaniom, jakie stawia formacja, instytuty życia konsekrowanego potrzebują odpowiednich osób. Trzeba formaterek na miarę potrzeb. Zgromadzenia żeńskie w powojennej historii Polski otrzymały pomoc ze strony ks. kardynała Stefana Wyszyńskiego i Episkopatu. Już w 1954 roku kardynał Wyszyński – Prymas Polski zobowiązał zakony żeńskie do prowadzenia dokształcania teologicznego. Tematykę na każdy rok wyznaczała Komisja Episkopatu do Spraw Życia Zakonnego. Był to fakt wyjątkowy w świecie. Może właśnie dzięki temu, że zakonnice polskie miały pogłębioną wiedzę teologiczną, nie zlaicyzowały się, gdy Sobór Watykański II rzucił hasło „aggiornamento”. Rozumiały, na czym ma polegać przystosowanie życia zakonnego do czasów współczesnych. Potrafiły, pomimo że zabrano im ich dzieła (szkoły, przedszkola, szpitale) i środki utrzymania, odnaleźć się w nowej sytuacji i dostosować sposoby apostołowania do współczesnych im czasów.

Formację naukową na poziomie uniwersyteckim siostry zdobywały na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Absolwentki tej uczelni były i są w dalszym ciągu powoływane na formatorki i wybierane do zarządów zgromadzeń. KUL oddał zgromadzeniom nieocenione usługi w dziedzinie formacji intelektualnej i duchowej. Kardynał Wyszyński erygował w Warszawie Prymasowski Instytut Życia Wewnętrznego – uczelnię przygotowującą osoby do formacji w seminariach duchownych, zakonach męskich i żeńskich. Można też było studiować na Akademii Teologii Katolickiej. Szarytka siostra Wanda Żurawska – lekarz medycyny, otworzyła Szkołę dla Pielęgniarek. W okresie komunizmu siostry mogły zdobywać dyplomy pielęgniarskie tylko w tej szkole.

Obecnie zgromadzenia zakonne otrzymują różnorodną pomoc w zakresie przygotowania formaterek i prowadzenia formacji. Przy Konferencji Wyższych Przełożonych Zgromadzeń Żeńskich działa Komisja Formacyjna, która organizuje szkolenia dla mistrzyń postulatu, nowicjatu, junioratu, formacji ciągłej. Podczas tych szkoleń zapraszani są wykładowcy z dziedziny życia wewnętrznego i zakonnego, psychologii, medycyny; omawiane są dokumenty Kościoła na temat życia konsekrowanego. Dużo czasu poświęca się na pracę w grupach, gdzie można dzielić się doświadczeniami. Mistrzynie z różnych zgromadzeń mówią o swoich metodach wychowawczych, o osiągnięciach

i porażkach. W dalszym ciągu działa i rozwija się Prymasowski Instytut Życia Wewnętrznego, katedry duchowości na KUL-u i w ATK. Księża jezuici w swoim Centrum Duchowości w Częstochowie organizują dwuletnie studium dla mistrzyń nowicjatu. W studium duży nacisk kładzie się na psychologiczny wymiar formacji. Ojcowie karmelici bosci otworzyli w Krakowie Karmelitańskie Studium Duchowości. Siostry urszulanki UR od lat prowadzą Międzyzakonnny Wyższy Instytut Katechetyczny. Te uczelnie pomagają mistrzyniom w formacji młodego pokolenia. Wiadomości i doświadczenia zdobyte na studiach i szkoleniach wykorzystują w swoich zgromadzeniach, dostosowując je do potrzeb własnego charyzmatu. Formują przez wykłady, dyskusje, a przede wszystkim przez rozmowy indywidualne. Na temat tych ostatnich papież Jan Paweł II pisze: „Głównym narzędziem formacji jest rozmowa osobista, którą należy odbywać regularnie i często, widząc w niej praktykę o niezrównanej i wypróbowanej skuteczności” (VC, nr 66).

W intelektualnej formacji sióstr zgromadzenia otrzymują obecnie ogromną pomoc z zewnątrz. Przygotowanie naukowe i zawodowe siostry mogą zdobywać w uczelniach kościelnych i państwowych. Prawie w każdej diecezji zorganizowano studia teologiczne (z prawem nadawania tytułów naukowych), albo kolegia katechetyczne. Siostry korzystają z tych możliwości. Muszą się bowiem uczyć, jeśli mają spełniać swoje zadania apostolskie. Katechetki powinny mieć wykształcenie teologiczno-katechetyczne i pedagogiczne, nauczycielki i przedszkolanki – przygotowanie pedagogiczno-dydaktyczne. Również siostry pracujące w domach opieki muszą mieć kwalifikacje odpowiednie do tej pracy.

METODY FORMACJI

Jak wspomniano wyżej, do formowania młodych sióstr trzeba różnych metod i środków. Potrzebne są wykłady – na przykład z sakramentologii, bo sakramenty są źródłem życia duchowego. Przed wstąpieniem do zakonu różnie kształtowało się życie sakramentalne dziewcząt, zależnie od poziomu życia religijnego w rodzinie. W zakonie ich życie sakramentalne – Eucharystia, Pokuta – będzie uregulowane, ale mistrzyni musi wychowywać do prawdy, do prawości sumienia; w konkretnych sytuacjach życiowych musi pokazywać zło czy niestosowność zachowania. Podobnie prorok Natan musiał pokazać Dawidowi, że zło, na które się tak oburza, popełnił właśnie on. Mistrzyni musi nauczyć, jak robić rachunek sumienia oraz przysposobić do dobrego korzystania ze źródeł łaski.

W wielu przypadkach trzeba oczyścić obraz Boga, ponieważ wiele dziewcząt wierzy w „jakiegoś” Boga, ale nie mają one obrazu Boga osobowego, z którym można nawiązać kontakt. Wymaga to długiego czasu. To samo do-

tyczy modlitwy. Młodzież płytko rozumie modlitwę, przywiązuje ogromną wagę do nastroju, uczuć. Najczęściej jest to modlitwa uczuciowa. Gdy braknie dobrego nastroju, gdy modlitwa nie daje radości, zniechęca się do niej. Mistrzynie musi tłumaczyć, zachęcać, ukazywać wzory ludzi wielkiej modlitwy. Problemem jest wyciszenie się, skupienie. Początkowo cisza męczy dziewczęta, nie wiedzą, jak wypełnić pół godziny rozmyślenia.

Trzeba wychowywać do życia we wspólnocie, kształtować w osobach przychodzących do zgromadzenia otwartość na innych, ponieważ wiele młodych osób cechuje wybujały indywidualizm objawiający się w eksponowaniu własnej osoby, zabieganiu o komfort fizyczny lub psychiczny, preferowaniu pracy na własny rachunek, bez oglądania się na zadania, które ma wykonać wspólnota. Wszystkie te problemy wymagają indywidualnych rozmów z mistrzynią i indywidualnej pomocy. Młode siostry mają ogromną potrzebę tych rozmów, ale z początku są też trudności. Zazwyczaj – oczywiście nie jest to reguła – w rodzinach nie rozmawiało się o konkretnych sprawach interesujących młodą dziewczynę, nie było na to czasu. O swoich problemach rozmawiała z koleżankami. Wstępując do zakonu, gdzie wszystko jest dla niej nowe, tym bardziej ma potrzebę rozmowy o tym, jak się czuje w tym środowisku, co ją cieszy, co sprawia trudności. Ma ogromną potrzebę rozmowy, ale nie wie, o czym by można rozmawiać z mistrzynią. Młodzież trudno akceptuje autorytety, również autorytet mistrzyni. Formatoroki muszą mieć ogromnie dużo cierpliwości, wiele razy powracać do tych samych spraw. Mistrzynie stwierdzają, że u dziewcząt przychodzących do zgromadzeń istnieje pewien okres niewrażliwości. Mówi się na przykład, że w życiu chrześcijańskim, w modlitwie, w całej postawie i stosunku do Boga trzeba przechodzić od tego, co ja chcę, do tego, czego chce Bóg. Początkowo to w ogóle nie dociera do nich. Mają własną wizję samorealizacji i nie chcą z niej zrezygnować. Mistrzynie w takim wypadku muszą cierpliwie przygotowywać grunt dla łaski Bożej.

Ważną rolę wychowawczą odgrywa wspólnota, w której żyją młode siostry – zarówno wspólnota formacyjna, jak i wspólnota domu. Gorliwość i świadectwo sióstr całkowicie oddanych Bogu zachęca je do świętości. Zaleca się, by grupy formacyjne umieszczane były w domach, w których panuje głęboka miłość siostrzana, gdzie żyje się duchem liturgii i wiernie zachowuje obserwacje zakonne.

Natomiast w okresie ślubów czasowych, a także w pierwszych latach po ślubach wieczystych, gdy siostra opuszcza swoją grupę formacyjną i idzie do pracy apostołskiej, bywa, że świat, który opuściła, staje przed nią ze wszystkimi pokusami. Młodej siostrze trudno jest uwierzyć, że należy to wszystko odrzucić. Wydaje się jej, że można pogodzić życie zakonne z tym wszystkim, co oferuje świat. W tym przypadku tak przełożona, jak i inne osoby formujące muszą ciągle przypominać o istocie życia konsekrowanego, o tym, że nie da się pogodzić ducha świata z naśladowaniem Chrystusa.

Trudności, chociażby te wspomniane, domagają się od zgromadzeń objęcia formacją wszystkich sióstr: nie można jej więc ograniczać do okresu formacji początkowej. Trzeba organizować formację przez całe życie osób konsekrowanych. Zawsze istniała w zgromadzeniach troska o rozwój życia duchowego, o doskonalenie naukowe i zawodowe. Konstytucje poszczególnych rodzin zakonnych zobowiązywały do tego i podawały środki do ożywiania gorliwości, wyznaczając praktyki religijne w rytmie dnia, tygodnia, miesiąca, roku. Wobec współczesnych zagrożeń również prawo kanoniczne wymienia ten obowiązek. Kanon 661. brzmi: „Zakonnicy mają przez całe życie kontynuować gorliwie swoją formację duchową, naukową i praktyczną, a przełożeni powinni zapewnić im potrzebne do tego środki i zostawić na to czas”.

Odpowiadając na wymagania Kościoła, zgromadzenia żeńskie – każde według swoich możliwości – próbują ożywiać formację ciągłą swych członków i nadać jej ramy organizacyjne. W niektórych zgromadzeniach wprowadzono przed dorocznymi rekolekcjami jeden lub dwa dni poświęcone zgłębianiu własnego charyzmatu, pism założycieli lub nowych dokumentów Kościoła, szczególnie dotyczących życia konsekrowanego. Inne zgromadzenia poświęcają na to jeden lub kilka tygodni w roku. Są i takie, które od lat mają utrwaloną praktykę odwoływania sióstr od ich zajęć po dziesięciu lub kilkunastu latach życia ślubami, dając im możliwość odprawienia trzydziestodniowych rekolekcji, studiowania konstytucji i pogłębienia formacji zawodowej.

Jak widać zgromadzenia żeńskie przywiązują wielką wagę do formacji swych członków, nie szczędząc na to ani wysiłku, ani kosztów. Każde zgromadzenie stara się o opracowanie programów na poszczególne etapy formacyjne, do czego też zachęca Kościół, a *Vita consecrata* zobowiązuje poszczególne instytuty do opracowania całościowego w każdym zgromadzeniu „ratio institutionis” (VC, nr 68). Mistrzynie mają teraz o wiele więcej niż dawniej pomocy służących organizowaniu formacji. Na temat życia konsekrowanego Kościół wydał wiele cennych dokumentów². Jest z czego czerpać zrozumienie i zapał

² Niektóre dokumenty Kościoła na temat życia konsekrowanego: Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 43-47; Tenże, Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*; Paweł VI, Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, w: *Charyzmat życia zakonnego*, wybór i oprac. ks. A. Żuchowski, s. T. Sułowska, Poznań-Warszawa 1974, s. 216-231; Tenże, Adhortacja apostolska *Evangelica testificatio*, w: *Charyzmat życia zakonnego*, Poznań-Warszawa 1974, s. 232-259; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Redemptionis donum* o konsekracji zakonnej w świetle Tajemnicy Odkupienia, Rzym 1984; Tenże, Posynodalna adhortacja apostolska *Vita consecrata*, Rzym 1996; Kongregacja dla Zakonów i Instytutów Świeckich, *Venite seorsum*. Instrukcja o życiu kontemplacyjnym i o klauzurze mniszek, w: *Charyzmat życia zakonnego*, Poznań-Warszawa 1974, s. 283-302; Święta Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, *Istotne elementy nauczania Kościoła na temat życia konsekrowanego w zastosowaniu do instytutów oddających się pracy apostolskiej*, w: Jan Paweł II, *O życiu zakonnym. Przemówienia*

do naśladowania Chrystusa na tej drodze życia. Jednak osoby zgłaszające się obecnie do zgromadzeń wymagają więcej pracy pedagogicznej i czasu im poświęconego. Również one same mają do przezwyciężenia więcej trudności niż ich poprzedniczki.

Listy – Instrukcje, wybór tekstów i oprac. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Poznań-Warszawa 1984, s. 419-455; Kongregacja do Spraw Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Wskazania dotyczące formacji w instytutach zakonnych*, Warszawa 1990; Kongregacja do Spraw Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Życie braterskie we wspólnocie „Congregavit nos in unum Christi amor”*, Rzym 1994.

Lucyna SEWERYNIAK OCD

POSŁANNICTWO SIOSTRY ZAKONNEJ W CZASIE ZAGROŻENIA DUCHOWOŚCI Świadectwo

Apostolstwo Karmelu można ująć w słowach: miłować i cierpieć dla Jezusa, by móc współpracować w zbawieniu świata. Udziałem naszego domu było posłanie na Ukrainę [...]. W ten sposób Charków stał się w jakimś sensie miejscem moich narodzin, a każdy jego mieszkaniec bratem i siostrą.

„Boże mój! Błogosławiona Trójco, pragnę Cię miłować
i sprawić, by inni też Cię miłowali”.
Św. Teresa z Lisieux

Temat „posłannictwa” podejmuję po raz drugi. Pierwsza wersja, którą napisałam, była zdaje się poprawna, uporządkowana teologicznie, poparta dokumentami soborowymi, adhortacją *Vita consecrata*, tekstami z duchowości karmelitańskiej. Natomiast wersja obecna jest na pewno ryzykowna, ale Jezus złożył w moim sercu przekonanie, że On nie pragnie w tym momencie rozprawy teologicznej, tylko prostego świadectwa.

Jestem wdzięczna Bogu za całą drogę życia, za rodzinę, dom, w którym wzrastałam również jako siostra moich dwóch braci, potem także kolegów kursowych Henryka, wówczas alumnów wyższego seminarium duchownego.

Szczególną rolę w młodszej formacji duchowej zawdzięczam środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wpływ ten mogę określić jako inspirujący, ale z całą pewnością nie łączył się z ciepłym, słodkim i spokojnym katolicyzmem. Nawet to, że pod koniec studiów przeżyłam poważny kryzys duchowy, było dla mnie wielkim dobrem, bo Bóg z wszystkiego może wyprowadzić dobro, jeśli Mu ufamy. W tamtym czasie chodziłam wprawdzie do kościoła, usiłowałam się modlić, ale Bóg zdawał się być gdzieś daleko, wręcz jakby nieobecny. Na różne sposoby próbowałam zapełnić w sobie pustkę, której doświadczałam z ogromną intensywnością. Któregoś dnia weszłam do kościoła akademickiego i usłyszałam modlące się głośno osoby: mówiły do Boga jak do Ojca, który je dobrze zna i którego one znają. Łzy tęsknoty popłynęły po moich policzkach i odeszłam uliczkami ciemną nocą. Po kilku dniach na korytarzu uniwersyteckim spotkałam jedną z modlących się wówczas osób i natychmiast, wręcz bez zastanowienia, zapytałam: jaka jest twoja relacja z Bogiem? Nieustannie mnie to nurtowało. Ustaliliśmy termin dłuższego spotkania. 22 lutego 1982 roku – dokładnie pamiętam tę rozmowę w pustej

auli. Zapadał zmrok, z którym jakoś się identyfikowałam wewnętrznie, ale im bardziej robiło się ciemno, tym większy promień światła mnie rozświetlał.

W całym swoim bezsensie, samotności i pustce, przeżywanej głęboko, a skrywanej wobec innych uśmiechem, nagle olśniła mnie prawda, że Bóg mnie kocha, że przygotował dla mnie obfite życie (por. J 10, 10), że troszczy się o mnie. Wiem, że brzmi to jak banał (niestety!) – wszyscy to wiedzą, ale czym innym jest wiedza, a zupełnie czym innym doświadczenie Bożej miłości. Ta Miłość wyzwoliła mnie ze stereotypu „nieskazitelności” jako warunku bycia kochanym, a zarazem jakby uzdolniła do przyznania się, że naprawdę jestem grzesznikiem. Słowo Boże mówi wyraźnie: „wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej” (Rz 3, 23). Poczucie oddalenia od Boga było więc uzasadnione, ale przecież Bóg sam wychodzi na spotkanie, jak miłosierny Ojciec z przypowieści o marnotrawnym synu. On dał za mnie swojego Syna, abym ja mogła żyć. Autentycznie żywe stały się dla mnie słowa: „Ja jestem Drogą i Prawdą, i Życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” (J 14, 6). W Jezusie odkryłam drogę do Ojca, prawdę o Bogu i o sobie oraz że to On jest źródłem i sensem życia.

Po tej rozmowie odczułam ogromne pragnienie modlitwy. Wewnętrznie jasno widziałam obraz do słów Ap 3, 20: „Oto stoję u drzwi i kołaczę...”, naturalna więc była odpowiedź – otwarcie „drzwi serca” i zaproszenie Jezusa z całkowitym oddaniem Mu przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. W nocy po tej modlitwie obudziłam się z przeświadczeniem miłości Boga wypełniającej moje serce, jakby nią wypełniona była cała ziemia, wszystko wokoło.

Muszę zrobić skrót tej historii, aby podjąć właściwy temat. Kilka następných lat to praca w Redakcji Encyklopedii Katolickiej i nurtujący mnie – kiedy pisałam hasła z literatury – problem stosunku do Boga pisarzy, poetów; a zwłaszcza ich biografie nie dawały mi spokoju. Bóg może posłużyć się naprawdę wszystkim! Pracując więc odkrywałam: Goszczyński, Hoffmanowa i wielu innych są tak porwani przez Boga, że całe ich życie staje się całkowitym oddaniem Jemu. W Redakcji Encyklopedii Katolickiej – w sensie zespołu osób i rodzaju pracy, czułam się szczęśliwa, ale gdzieś głęboko odzywała się jakaś przedziwna tęsknota. W ciągu kilku lat moje życie zmieniło się: codzienna Eucharystia, godzinna medytacja, studium Pisma świętego, służba różnym osobom..., ale ciągle jeszcze czegoś szukałam.

Podczas wakacyjnego pobytu we Francji znajomi zawieźli mnie do Lisieux. Tam u grobu św. Teresy poprosiłam ją o pomoc i wstawiennictwo w odczytaniu woli Bożej odnośnie do mojego powołania. Okazuje się, że Terenia zadziałała błyskawicznie (mogę to dostrzec z perspektywy czasu, wówczas nawet nie skojarzyłam faktów, które nastąpiły).

Wkrótce po powrocie z Francji zostałam zaproszona na rekolekcje poświęcone wprowadzeniu w duchowość karmelitańską. Przez pięć kolejnych wieczorów podczas Eucharystii były głoszone konferencje. Słuchając ich uświadomi-

łam sobie, że to, czego nie umiałam nazwać, a co noszę w swym sercu, łączy się ściśle z Karmelem. To przesłanie można zamknąć w trzech zdaniach:

1. „Modlitwa wewnętrzna jest to poufne i przyjacielskie obcowanie z Bogiem i wylana, po wiele razy powtarzana rozmowa z Tym, o którym wiemy, że nas miłuje” (św. Teresa od Jezusa, *Życie*, VIII, 5).

2. „Odrobina czystej miłości jest bardziej wartościowa przed Bogiem i wobec duszy i więcej pożytku przynosi Kościołowi, niż wszystkie inne dzieła razem wzięte” (św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, 29, 2).

3. „Moim powołaniem jest miłość. W sercu Kościoła, mej Matki, będę miłością” (św. Teresa od Dzieciątka Jezus).

Po tych rekolekcjach byłam pewna, że Bóg wzywa mnie do Karmelu i że pragnę być karmelitanką... Pisząc te słowa jestem nią prawie dziewięć lat. Z całym przekonaniem mogę potwierdzić spełnienie Bożej obietnicy, że Pan przygotował nam życie obfite, w którym odkrywamy dla siebie pełnię, z którym się utożsamiamy. Moje posłannictwo jest więc ściśle związane z przepiękną misją Karmelu.

Karmel, odcięty od świata murami ścisłej klauzury, wezwany zarówno do życia pustelniczego, jak i wspólnotowego na wzór małego „kolegium Chrystusa”, w istocie jest najgłębszym centrum świata, w „sercu Kościoła”. Tradycja Karmelu formuje swe życie na wzór proroka Eliasza. Pierwsi karmelici uważali się za spadkobierców i kontynuatorów ojców pustyni, przez których ta łączność sięga jeszcze dalej w przeszłość, aż do tak zwanych uczniów prorockich (por. 2 Krl 2, 3n.), a przez nich do samego proroka Eliasza, który był ich ojcem i założycielem¹. Eliasz jest prorokiem przebywającym nieustannie w bliskości Boga żywego – „Żywy jest Pan, w którego obecności stoję” (1 Krl 17, 1). Ale ten kontemplujący samotnik, „prorok jak ogień” (Syr 48, 1), Boży posłaniec jest ściśle związany z życiem swego ludu. Rozpalony żarem Bożej miłości jest orędownikiem w potrzebach ludu, ale również bezkompromisowym obrońcą jahwizmu, walczącym z fałszywymi prorokami, z bałwochwalstwem, ratującym naród od synkretyzmu. Ukazywał autorytet i stale obowiązującą moc przymierza. Podczas objawienia na Horebie na pytanie Pana: „Co ty tu robisz, Eliaszu?” – odpowiada: „Żarliwością rozpaliłem się o chwałę Pana, Boga Zastępów, Jahwe, gdyż Izraelici opuścili Twoje przymierze, rozwalili Twoje ołtarze i Twoich proroków zabili mieczem” (1 Krl 19, 13-14). Duch Eliasza jest spuścizną, do której odwołuje się tradycja karmelitańska, zachowująca i przekazująca go pokoleniom.

Tym samym ogniem dotknięta św. Teresa z Avili, żyjąc w czasach, kiedy Chrystus był niejako „ponownie na śmierć zasądzany”, na wieść o prześladowaniach Kościoła we Francji przeprowadziła reformę Karmelu, pragnąc, by

¹ Por. E. Bielecki, *Duchowość Karmelu*, w: *Duchowość chrześcijańska. W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 14, Warszawa 1981, s. 334-358.

powstały małe wspólnoty składające się z samych przyjaciół Chrystusa. Przyjaciół – to znaczy osób, które dla Niego są w stanie opuścić wszystko, by zyskać wszystko (jak powie św. Jan od Krzyża).

Klasztory Karmelu to według zamysłu św. Teresy małe Nazarety, „gołębniki Najświętszej Maryi Panny”, w których żyje się tylko dla Boga, a jeśli dla Boga, to i dla braci pozostających w świecie, bo nie można miłować Boga nie miłując braci (por. 1 J 4, 20). Charyzmatem Karmelu jest modlitwa, nią winno być przesiąknięte całe nasze życie. Modlitwa jest oddechem Karmelu i rzeczą absolutnie pierwszą. Nie jest ona jednak celem samym w sobie, jest drogą wiodącą do celu, a celem jest miłość, która prowadzi do zjednoczenia z Bogiem. Im większe będzie nasze zjednoczenie, tym bardziej owocna będzie nasza posługa. Czy kontemplacja apostołuje, czy rzeczywiście zjednoczenie z Chrystusem, będące skutkiem oddalenia od świata przez warunki klauzury, przynosi owoce? Ktoś pięknie powiedział: ludzie kontemplacji to bijące życiem serce świata.

Apostolstwo Karmelu można ująć w słowach: miłować i cierpieć dla Jezusa, by móc współpracować w zbawieniu świata. Ewangelizacja Karmelu – życie miłością – bywa niekiedy związane z zakładaniem klasztoru na terenach misyjnych. Udziałem naszego domu było posłanie na Ukrainę, między innymi do Charkowa. Przed wyjazdem na fundację podczas modlitwy otrzymaliśmy Słowo:

„Juda Machabeusz i jego ludzie [...] błagali [...] Pana, aby spojrzął na naród przez wszystkich prześladowany, aby okazał miłosierdzie świątyni, która jest zbezczeszczona przez bezbożnych ludzi, aby zlitował się nad miastem, które ginie i niedługo ma być zrównane z ziemią, aby wysłuchał krwi, która woła do Niego, aby wspomniał na przeciwne wszelkiej sprawiedliwości mordowanie niewinnych dzieci, wreszcie na bluźnierstwa wypowiedane przeciwko Jego imieniu, i okazał, że nienawidzi zła. Kiedy Machabeusz stanął na czele oddziału już był dla pogan niezwyciężony – gniew bowiem Boży w litość się przemienił” (2 Mch 8, 1-5).

Proponuję zatrzymać się nad tym Słowem, albowiem odnosi się ono również do współczesnych zagrożeń, a wyraźnie je pokazuje w konkretnej rzeczywistości miasta, w którym żyje dwa i pół miliona mieszkańców, które stanowi centrum naukowe i przemysłowe Ukrainy, gdzie jest dwadzieścia sześć wyższych uczelni.

„Aby spojrzął na naród...”

Rzeczywiście jeśli sięgniemy do historii, to nietrudno dostrzec, jak bardzo naród ukraiński był prześladowany, choć w IX wieku był tu ośrodek pierwszego państwa Słowian wschodnich. Trzeba jednak przyznać, że oprócz prześladowań zewnętrznych, szczególnego spustoszenia dokonał system, w którym człowiek miał żyć bez Boga, bez świąt kościelnych, bez obrzędów i bez własnych, głęboko zakorzenionych chrześcijańskich tradycji. Na siłę kształtowano

kogoś w rodzaju „nowego człowieka”, kto niejednokrotnie był wzgardzony i poniżony, kogo dusza i godność były podeptane. Ten system, który nastał po rewolucji, miał produkować bezwolnych robotników, bo tylko tacy mogli być jego ostoją. Jeszcze dzisiaj można spotkać na frontonach fabryk czy dworców potężne napisy „Chwała pracy” i dostrzec idących obok wyniszczonych, zmęczonych, pozbawionych nadziei ludzi, ponoszących skutki tej propagandy – dla których jedynym sensem życia będzie dziecko czy pies (z autentycznych wypowiedzi naszych sąsiadów).

„By okazał miłosierdzie świątyni...”

Kościół katolicki został zbudowany w Charkowie w 1891 roku. Znajdowały się w nim także kaplice ormiańska i grekokatolicka. W latach trzydziestych parafia liczyła pięć tysięcy wiernych, w tym także Polaków, Niemców, Francuzów, Włochów. W 1936 roku bolszewicy w ciągu jednej nocy zamordowali kapłanów oraz najbardziej aktywnych parafian. Pozostałych przy życiu wywieźli na Sybir, a ich dzieci umieszczono w schroniskach z napisem „wrogowie ludu”. Kościół zamknięto i przerobiono na biura cenzury filmowej. Dziesiątki lat nie było na tych terenach w promieniu kilkuset kilometrów świątyni ani kapłanów.

Po pięćdziesięciu pięciu latach życia w ukryciu Kościół zaczął się odradzać – 7 stycznia 1991 roku została odprawiona na schodach prowadzących do kościoła pierwsza Msza święta z udziałem siedmiu osób, które dowiedziały się o niej z maleńkich ogłoszeń rozwieszonych na przystankach autobusowych. Obecnie wspólnota parafialna liczy około tysiąca wiernych wywodzących się z dwunastu narodowości. Sami parafianie remontują, odbudowują „swoją” kościół, którego wygląd jest niecodzienny: wewnątrz wzdłuż ścian wypełnione rusztowaniami, pośrodku na podwyższeniu prowizoryczny ołtarz; ławki różne, częściowo jakby z parku, z dworca; podłoga „pamięta” pierwotną świątynię, ale to tylko pojedyncze płyty, resztę stanowi nieco desek, linoleum, gdzieś tam jakiś chodnik czy dywanik, albo po prostu wysypany żużel. W prezbiterium wysoko pośród rusztowań, na razie jakby nieco ukryty, potężnych rozmiarów ukrzyżowany Chrystus. Tak wygląda kościół charkowski w sensie zewnętrznym. Natomiast jego życie duchowe najlepiej oddaje sformułowane przez ks. A. Bonieckiego porównanie ze wspólnotą pierwszych wieków chrześcijaństwa.

„Aby zlitował się nad miastem...”

Wkrótce po przyjeździe przekonaliśmy się, że nawet zagłada miasta jest realna. Oto pod koniec czerwca podczas bardzo silnej burzy nastąpiła awaria sieci wodnych i doszło do połączenia kanałów doprowadzających wodę z odpływowymi. Ponieważ nie ma systemu awaryjnego, w jednym momencie ogromne miasto zostało pozbawione wody. Minęło kilka tygodni, zanim

z zagranicy sprowadzono i zainstalowano nowe pompy. Skażenie wody, brak podstawowych środków higieny, lato, upał – wszystko sprzyjało rozwojowi infekcji, a przy tym kliniki i szpitale zostały przeniesione na wieś w prymitywne wprost warunki. Odnotowano wówczas wiele śmiertelnych przypadków zachorowań na cholere, a także epidemie innych chorób zakaźnych.

„Aby wysłuchał krwi...”

Nie opodal centrum Charkowa rozpościera się kilkunastohektarowy, tak zwany park leśny – obecnie główny ośrodek rekreacyjny miasta. Na skraju tego lasu, od strony linii kolejowych, spoczywały ukryte w ziemi tysiące zwłok, o których zdawać by się mogło nikt nie pamiętać. Ludzie starszego pokolenia wspominają, że przed wojną postawiono tam wysoki, szczelny, drewniany płot, do którego nie było wolno nawet się zbliżyć. To, co się działo po jego wewnętrznej stronie, okryte było tajemnicą. Najczęściej sądzono, że dochodzące odgłosy strzałów oznaczają ćwiczenia strzeleckie. Kilkanaście lat później płot zbutwiał i zawalił się. Zaledwie dwieście metrów dalej wybudowano sanatorium dla pracowników KGB, a przez owo tajemnicze miejsce przebiegały tak zwane ścieżki zdrowia.

Tajemnicza zasłona milczenia nad tym miejscem zaczęła opadać w 1990 roku, kiedy M. Gorbaczow oficjalnie poinformował agencję TASS o przestępstwach NKWD dotyczących także Charkowa. Latem tegoż roku polsko-rosyjska ekspedycja sądowa pobrała pierwsze próby gruntu i tak oficjalnie odkryła zbiorowe mogiły. W latach 1994-1996, w miesiącach letnich, archeolodzy z Uniwersytetu Toruńskiego i Łódzkiego prowadzili w Liesoparku prace ekshumacyjne. Na terenie 1,3 ha zlokalizowano 75 grobów zbiorowych różnej wielkości (w największym było pochowane około 1000 osób, w innych 750, 650). Wśród nich było 25 grobów polskich, w których odnaleziono wszystkich generałów i oficerów WP ze Starobielska (4250 osób).

„Aby wspomniał na [...] mordowane dzieci”

Młode małżeństwa ukraińskie często świadomie decydują się na jedno dziecko, ponieważ obawiają się, że pracując niejednokrotnie na dwóch etatach i dorabiając, nie są w stanie zapewnić utrzymania większej rodziny. Oficjalne statystyki podają, że na każdą kobietę w tym kraju przypada średnio dwanaście aborcji. Długoletni system komunistyczny doprowadził do strasznego znieprawienia sumień, braku poszanowania życia, godności ludzkiej i zasad moralnych.

„Aby okazał, że nienawidzi zła”

Tragedia bezsensu głęboko dotyka ludzi w podeszłym wieku, którzy kiedyś zaufali ideologii, a teraz cierpią jej skutki, żyjąc w skrajnej nędzy, opuszczeniu, bez Boga, bez nadziei.

Niektórzy mówią, że szatan uwił sobie gniazdo w tym mieście. Ludzie wprost masowo korzystają z usług gadałek, ekstrasensów, uprawiają magię, spirytyzm, jogę, wierzą w horoskopy, astrologię, numerologię i inne cudactwa. Sekty na różne sposoby werbują wyznawców, zwłaszcza że w Charkowie jest wiele poszukującej sensu życia młodzieży. Poza tym w miasteczku akademickim istnieje szkoła dla prostytutek. W relacjach społecznych powszechne jest kłamstwo, kradzieże, alkohol, narkotyki i różne formy użycia. W każdej dziedzinie życia niezwykle jaskrawo uwidaczniają się skutki wyeliminowania rzeczywistości nadprzyrodzonej z ludzkiej codzienności.

Posłannictwo jest ściśle związane zarówno z Tym, który posyła, jak i z tymi, do których się odnosi. „Jak Ty Mnie posłałeś na świat, tak i Ja ich na świat posłałem” (J 17, 18). Jak więc Bóg patrzy na to miasto, na jego mieszkańców, do czego nas wzywa posyłając 1200 kilometrów na wschód?

„Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne. Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony” (J 3, 16-17).

Bóg nigdy nie zrezygnuje z przychodzenia do człowieka. Świadczy o tym cała historia zbawienia. Pomimo ludzkiego grzechu Bóg nie wycofuje swojej Miłości; pragnie przekonać, że On jest rzeczywiście większy niż grzech, że kocha aż po oddanie swego życia za nas na krzyżu. Zanim jednak to nastąpiło, Druga Osoba Trójcy Świętej przyjęła postać Sługi, stała się do nas podobna we wszystkim oprócz grzechu, ale wszelkie następstwa i konsekwencje grzechu przyjęła na siebie. To pozwala ufać, że Jezus nas rozumie, że możemy stawać przed Nim z naszym bólem, troskami, zranieniami, ponieważ On wszystko zna – nie w sensie Wszechmocy, która ogarnia wszystko swoim umysłem, ale dlatego, że On sam tego doświadczył. Bóg daje nam dostęp do swego serca, do swej istoty. Możemy żyć tym samym życiem, które jest w Trójcy Świętej. Bóg chce nas zaprosić w tę tajemnicę, byśmy z kolei my sami wyświadczyli miłosierdzie Bogu, ofiarowali się Jego Miłości Miłosiernej. Człowiek dotknięty Miłością Boga jest przejęty tym, jak Bóg cierpi z powodu miłości, którą chce okazać stworzeniu. W tym wewnętrznym odbiorze człowiek pragnie wyjść naprzeciw cierpiącemu Bogu i powiedzieć: to ja oddaję się Tobie, chcę być ofiarą miłosierdzia dla Ciebie. (Pamiętamy akt ofiarowania się Miłości Miłosiernej św. Teresy z Lisieux).

Udawałam się na misje z pragnieniem pomocy odradzającemu się na tych terenach Kościołowi. Wydawało mi się, że wyruszam w drogę silna, zdrowa, pełna zapału i energii. Po kilku tygodniach pobytu w Charkowie tutejszy lekarz odkrył potrzebę leczenia od lat istniejącej choroby, o której nie wiedziałam. Początkowo trudno mi było się z tym pogodzić. Stawiałam Panu pytania, i to najrozmaitsze, ale w gruncie rzeczy najtrudniej było mi zaakceptować własną słabość i niemoc. Rozpoczęłam kurację lekarską, a jednocześnie Pan przepro-

wadził we mnie kurację duchową – proces oczyszczenia i uzdrowienia wewnętrznego. Przez pewien czas byłam duchowo jakby pogrążona w śmierci, a potem poznałam, jak Jezus identyfikuje się, a wręcz jednoczy się ze mną grzesznikiem. Dzięki temu wewnętrzne rany stały się niejako przestrzenią, poprzez którą Bóg wypełnia nas miłością. To, co wcześniej było bolesnym momentem, do którego nawet nie chciałam wracać, wydane Jezusowi stało się miejscem spotkania Jego czulej, delikatnej miłości. W tej samej chwili zrozumiałam, że skoro On tak ściśle identyfikuje się ze mną, to jest również z tym, kto mnie rani, a dokładniej jednoczy się – i to nierozdzielnie z – każdym, bezwzględnie z każdym człowiekiem. W tym momencie odkryłam, jak Jezus kocha każdego z mieszkańców tego miasta, jak z każdym jest zespolony. W ten sposób Charków stał się w jakimś sensie miejscem moich narodzin, a każdy jego mieszkaniec bratem i siostrą. Jezus kocha nas do szaleństwa krzyża i ta miłość nie daje mi spokoju, nieustannie przyzywa swoim „p r a g n ę”. Bardzo bliska jest mi praktyka św. Tereni stawania duchowo pod krzyżem, zbierania kropel krwi i wylewania jej na dusze.

Wyznam, że nie przeżywam codzienności w uniesieniu czy sile, ale wewnętrznie czuję się szczęśliwa. Kiedy w chorobie nie byłam zdolna nawet do prostej modlitwy, w sensie czynności umysłu, odkryłam dzięki temu, że moc nie zależy od sprawności ciała, umysłu itd. Przyszły mi wówczas na myśl słowa św. Jana od Krzyża, że Jezus w chwili ukrzyżowania, opuszczenia niejako przez Ojca i ludzi, wyniszczenia we wszystkim, w głębokiej oschłości dokonał dzieła większego niż wszystkie znaki i cuda, które sprawił: pojednał przez łaskę rodzaj ludzki z Bogiem (por. *Droga na Górę Karmel*, II, 7, 6-11). Przez moment mogłam jakąś maleńką cząstkę tego doświadczenia przeżyć w sobie – po prostu modlitwą stało się przyjmowanie cierpienia i jednoczenie się z Nim cierpiącym i wydającym się do końca miłości Ojca. Nie zamieniłabym tych chwil, chociaż może nawet tego nie rozumiem, ale jedno wiem, że całą sobą pragnę trwać z Chrystusem w tym oddaniu.

Ta ziemia (świat) wraz z jej mieszkańcami cierpi jak do krzyża przybita, cierpi pozbawiona wdzięku i blasku, wzgardzona i odepchnięta. Wielu miało i ma ją za nic. Razem z naszymi braćmi i siostrami, a ściślej mówiąc w ich imieniu, wpatrujemy się, kontemplujemy Ukrzyżowanego Pana. On wziął na siebie nasze boleści i cierpienia, „w Jego ranach jest nasze zdrowie” (Iz 53, 5).

Wiara w ukrzyżowaną za świat Miłość, pochylająca się nad człowiekiem Miłość Miłosierna, głęboko jednocząca się z każdym, i synowskie oddanie w Duchu Świętym, zanoszącym nieustannie w sercu wołanie „Abba, Ojcze!” – determinują nasze posłanie.

KAPŁAN W ŚWIECIE RODZINY LUDZKIEJ

Elżbieta ADAMIAK

ROLA RODZINY W FORMACJI KAPŁANA

Kapłan występuje wobec Kościoła „in persona Christi”, a w obliczu Boga – „w imieniu całego ludu”. Kapłan jest więc „w” Kościele i „wobec” Kościoła, jest w Kościele bratem i ojcem.

Refleksja nad kapłaństwem i rolą rodziny w formacji kapłańskiej oraz funkcją kapłana wobec rodzin w każdym momencie historii chrześcijaństwa musi odnosić się do rozumienia Kościoła, wynikać z jego wizji. Kościół jest przestrzenią, w której i dla której Bóg powołuje niektórych jego członków do spełnienia szczególnej misji, zwanej kapłaństwem służebnym. Zależnie więc od tego, jak pojmujemy Kościół, tak też będziemy pojmować funkcję kapłana, ale też rolę rodziny i każde powołanie chrześcijańskie. Na tym polega „istotny eklezjalny wymiar chrześcijańskiego powołania: nie tylko wywodzi się ono «z» Kościoła i z jego pośrednictwa, nie tylko zostaje rozpoznane i dokonuje się «w» Kościele, ale – będąc w swej istocie służbą Bogu – nieodzownie przybiera także kształt służby «dla» Kościoła”¹.

TAJEMNICA – DAR – KOMUNIA

„Kościół jest «tajemnicą», dziełem Bożym, owocem Ducha Chrystusowego, skutecznym znakiem łaski, obecnością Trójcy Świętej we wspólnocie chrześcijańskiej”². Tajemnica Kościoła to przede wszystkim tajemnica Trójcy Świętej obdarowującej swym życiem ludzi zgromadzonych w Lud Boży. Kapłaństwo, będące specyficznym sposobem uczestniczenia w tej relacji do Trójcy, również jest tajemnicą. Mówi o tym Papież w książce opublikowanej w pięćdziesięciolecie jego święceń kapłańskich: „Równocześnie zdajemy sobie sprawę z tego, że ludzkie słowa nie są w stanie udźwignąć ciężaru tajemnicy, jaką kapłaństwo w sobie niesie”³. „Wielką tajemnicą” nazwał św. Paweł związek małżeński – „w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła” (Ef 5, 32).

¹ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, nr 35.

² PDV, nr 59; por. nr 12 oraz Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, nr 8.

³ Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996, s. 8.

Ten wymiar tajemnicy kryje w sobie ogromną wartość daru, jakim jest uczestnictwo w życiu Trójcy Świętej w Kościele, przy czym drogi tego uczestnictwa są wielorakie. Głębię i treść tego daru zbawienia teologia zwykła wyrażać terminem: sakrament. Jak Przasakramentem jest Chrystus, Bóg-Człowiek w jedyny i zbawienny dla nas sposób łączący w sobie rzeczywistość Boską i ludzką, jak „sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”, jest Kościół (por. KK, nr 1), tak wpisani w tę tajemnicę – Chrystusa i założonej przez Niego wspólnoty Kościoła – ludzie postępują na różnych drogach, karmiąc się znakami Jego łaski.

Wszystkim członkom Kościoła wspólny jest podstawowy wymiar uczestnictwa w tajemnicy Chrystusa, w Jego jedynym kapłaństwie – powszechne kapłaństwo wiernych. Każdy chrześcijanin na mocy chrztu uczestniczy w kapłańskiej, królewskiej i prorockiej funkcji Chrystusa. Kapłaństwo służebne, zwane też urzędowym, jest nowym wymiarem uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa, wymiarem sakramentalnym. Stąd – jak naucza Sobór Watykański II – różni się od kapłaństwa powszechnego „istotą, a nie stopniem tylko [...]. Kapłan urzędowy [...] kształci lud kapłański i kieruje nim, sprawuje w zastępstwie Chrystusa (in persona Christi) Ofiarę eucharystyczną i składa ją Bogu w imieniu całego ludu; wierni zaś na mocy swego królewskiego kapłaństwa współdziałają w ofiarowaniu Eucharystii, pełnią też to kapłaństwo przez przyjmowanie sakramentów, modlitwę i dziękczynienie, świadectwo życia świątobliwego, zaparcie się siebie i czynną miłość” (KK, nr 10). Ważne jest przy tym, aby pamiętać, iż kapłaństwo sakramentalne służy realizacji kapłaństwa powszechnego: „W sakramencie święceń prezbiterzy otrzymują od Chrystusa w Duchu szczególnie dar, aby pomagali Ludowi Bożemu w wiernym i pełnym urzeczywistnieniu powszechnego kapłaństwa” (PDV, nr 17; por. CL, nr 14, 22).

Kapłaństwo powszechne, obejmujące wszystkich członków Kościoła, dotyczy oczywiście również życia chrześcijańskiej rodziny. Prawdę tę wyraża nadany jej tytuł „kościół domowego”⁴. W małżeństwie i w rodzinie uobecnia się w świecie Kościół: rodzina jest najmniejszym kościołem partykularnym⁵.

Eklezjalny wymiar rodziny dochodzi do głosu również w pojmowaniu jej jako „communio personarum” – komunii osób, w której realizują się one poprzez całkowity dar z siebie (por. FC, nr 15, 18-21; Jan Paweł II, *List do Rodzin*, nr 7). Eklezjologia komunii – z drugiej strony – powinna stać się „podstawowym kryterium określenia tożsamości kapłana, jego autentycznej godności, powołania i misji pośród Ludu Bożego i w świecie” (PDV, nr 12).

⁴ KK, nr 11; por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 49, 55-56.

⁵ Zob. K. Rahner, H. Vorgrimmler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 223.

Poza wskazanymi tu tylko podstawowymi wymiarami tajemnicy Kościoła, a w nim kapłaństwa i rodziny, oba te sposoby życia łączy dziś również i to, że przeżywają one pewien kryzys. O ile uznanie sytuacji rodziny współczesnej – przy słusznym zróżnicowaniu oceny, dostrzeżeniu także pozytywnych stron zachodzących zmian – za poddaną wielorakim zagrożeniom (por. FC, nr 4-10) przyjmowane jest w Polsce za rzecz oczywistą, to nie wydaje się, by w tym samym świetle patrzono na problem kapłaństwa⁶. Jeśli jednak wziąć pod uwagę sytuację całego Kościoła powszechnego, jak czyni to Jan Paweł II, to w posynodalnej adhortacji *Pastores dabo vobis*, spojrzenie takie napawa troską. U Papieża zawsze zatroskanie połączone jest jednak z nadzieją i zaufaniem Temu, który jest Panem Kościoła: „Nie ukrywamy, że istnieją trudności. Są one liczne i poważne. Lecz przezycięża je nasza nadzieja, nasza wiara w niezawodną miłość Chrystusa oraz pewność, że nic nie może zastąpić posługi kapłańskiej w życiu Kościoła i świata” (PDV, nr 10). „Tak więc jeśli z jednej strony można zrozumieć różne formy «kryzysu», któremu ulegają dzisiaj kapłani w pełnieniu swojej posługi, w życiu duchowym, a także w samej interpretacji natury i znaczenia kapłaństwa służebnego, tak z drugiej strony, należy odnotować z radością i nadzieją, że obecny moment dziejowy stwarza nowe, pozytywne możliwości wypełnienia kapłańskiego posłannictwa” (PDV, nr 9). Chodzi więc o spojrzenie na napotymane trudności jako na wyzwania.

Można mówić o wewnątrzkościelnych i pozakościelnych przyczynach kryzysu kapłańskiej tożsamości⁷. Przyczyny pozakościelne związane są ze zmianami mentalności, z postępującą sekularyzacją i nowymi prądami kulturowymi. Niektóre aspekty szczegółowe tych zjawisk omówimy poniżej. Do wewnątrzkościelnych przyczyn kryzysu należy zaliczyć przede wszystkim posoborowe zmiany w wizji Kościoła, w modelu kapłaństwa i roli świeckich. Oznacza to konieczność ponownego przemyślenia problemu tożsamości kapłańskiej, zwłaszcza że nadal żywa jest pokusa „rozumienia Kościoła jako swoistej piramidy: na samym szczycie – najwyżej – biskupi, potem – niżej, ale i tak wysoko – kapłani, a na szarym końcu – najniżej – cały biedny laikat”⁸. I ten aspekt można potraktować pozytywnie, jako zadanie nowego ujęcia tożsamości kapłańskiej: „Im bardziej zgłębiamy sens powołania właściwego osobom świeckim, tym ściślej uwydatnia się to, czym w istocie jest kapłaństwo” (PDV, nr 3).

⁶ Por. *Inny dla innych. Z ks. Romanem Rogowskim rozmawia Józef Majewski*, w: *Dzieci Soboru zadają pytania. Rozmowy o Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1996, s. 362.

⁷ Por. tamże, s. 351.

⁸ Tamże, s. 357.

RODZINA W ŻYCIU KAPŁANA

W rodzinie, podstawowej wspólnotcie społeczeństwa, wzrastają i z niej wychodzą przyszli kapłani. I dla kapłana – jak dla każdego człowieka – rodzina jest jego „egzystencjalnym horyzontem” (Jan Paweł II, *List do Rodzin*, nr 2). Wydaje się, iż niezastąpioną rolę rodzina odgrywa w tym, co Papież w swej Adhortacji o formacji kapłanów we współczesnym świecie nazywa „formacją ludzką”: „Bez odpowiedniej formacji ludzkiej cała formacja kapłańska byłaby pozbawiona swego niezbędnego fundamentu” (PDV, nr 43). Tego rodzaju uwaga odnosi się zresztą do każdej z dróg powołania. Papież wylicza katalog cech, których wykształcenie jest nieodzowne dla przyszłej posługi kapłańskiej: „Potrzebne więc jest wychowanie do umiłowania prawdy, do prawości i rzetelności, do szacunku wobec każdej osoby, do poczucia sprawiedliwości, do wierności danemu słowu, do prawdziwego współczucia, do konsekwentnego postępowania, a zwłaszcza do zrównoważonego sądu i zachowania” (tamże).

Dwa poważne zagrożenia wynikające ze współczesnej mentalności wyznaczają dwa najważniejsze zadania tej ludzkiej formacji. Jako pierwsze należy wskazać „przesadne podkreślanie podmiotowości osoby, co prowadzi do zamknięcia człowieka w indywidualizmie i czyni osobę niezdolną do nawiązywania prawdziwie ludzkich relacji” (PDV, nr 7). Drugie zagrożenie związane jest z „zatarciem lub wypaczeniem prawdziwego sensu ludzkiej płciowości” (tamże).

Wydaje się, że oba te zagrożenia są ściśle związane z obecną trudną sytuacją rodziny. Dla kapłana, do którego zadań duszpasterskich należy przede wszystkim gromadzenie wspólnoty, budowanie jej jedności i ponoszenie za nią odpowiedzialności – zdolność do nawiązywania i utrzymywania więzi z innymi jest cechą o fundamentalnym znaczeniu. „Dlatego kapłan nie może być arogancki ani kłótniwy, lecz uprzejmy, gościnny, szczery w słowach i intencjach, roztropny i dyskretny, wielkoduszny i gotowy do służby, zdolny utrzymywać otwarte i braterskie kontakty z innymi i nawiązywać je ze wszystkimi, zawsze gotów zrozumieć, przebaczyć i pocieszyć (por. 1 Tm 3, 1-5; Tt 1, 7-9)” (PDV, nr 43). Zaiste Kościół wysoko stawia poprzeczkę swoim szczególnym sługom. O tym, jak trudne jest jej osiągnięcie, przekonują się niekiedy członkowie Kościoła w kontaktach z osobami wyświęconymi.

Odpowiedzią na drugie zagrożenie, dotyczące sensu ludzkiej płciowości, powinno być dorastanie w rodzinie do prawdziwej dojrzałości uczuciowej, psychicznej i seksualnej. W kontekście dzisiejszej kultury „wychowanie do przeżywania płciowości w sposób naprawdę i w pełni osobowy” (PDV, nr 44) jest zadaniem najpilniejszym. Szczególny wymiar dojrzałości uczuciowej wymagany jest od osób wybierających życie w celibacie: „dojrzałość uczuciowa powinna obejmować, obok ludzkich więzi pogodnej przyjaźni i głębokiego braterstwa, również wielką, żywą i osobową miłość do Jezusa Chrystusa”

(PDV, nr 44). Wymiar ludzki domaga się zatem dopełnienia przez wymiar duchowy. Rozumienie celibatu jako „wyboru większej i niepodzielnej miłości do Chrystusa i Jego Kościoła” (PDV, nr 50) pozwoli na docenienie wartości ludzkiej płciowości, wartości małżeństwa, z którego się rezygnuje. Dojrzała decyzja nie będzie zatem decyzją negatywną, lecz wyborem pozytywnym – pójściem za Miłością. Tylko tak pojęta decyzja na życie w celibacie pozwoli pielęgnować pełne szacunku i przyjaźni kontakty z mężczyznami i kobietami. Papież idzie jeszcze dalej, ukazując duchową płodność życia bezżennego dla Królestwa, a zwłaszcza błogosławione owoce celibatu dla małżeństw chrześcijańskich: „Kapłan, [...] dając świadectwo ewangelicznej wartości dziewictwa, może pomagać chrześcijańskim małżonkom w przeżywaniu całej pełni «wielkiego sakramentu» miłości Chrystusa do Kościoła – Jego Oblubienicy; podobnie jego wierność celibatowi będzie oparciem dla wierności małżonków” (PDV, nr 50).

Podobnie jak w płaszczyźnie „formacji ludzkiej”, rodzina odgrywa również istotną rolę w „formacji duchowej” swych członków. Jest wspólnotą, w której dokonuje się inicjacja chrześcijańska – przez przyjęcie sakramentów chrztu, Eucharystii i bierzmowania, a także powinna być miejscem autentycznego życia według Ewangelii. Rodzina jest szczególnym miejscem troski o powołania kapłańskie, ale troska ta powinna być po prostu elementem poważnie traktowanego życia chrześcijańskiego. Kościół, a więc i rodzina, starając się żyć według woli Pana, staje się miejscem formacji powołanych: „Kościół jako lud kapłański, prorocki i królewski stara się sprzyjać i służyć narodzinom i dojrzewaniu powołań kapłańskich przez modlitwę i życie sakramentalne, przez głoszenie Słowa i wychowywanie do wiary, przez przewodzenie i świadectwo miłości” (PDV, nr 38; por. nr 34, 41).

W potocznym ujęciu rola rodziny, z której wywodzi się kapłan, polega przede wszystkim na pomocy w rozeznaniu owego powołania, zgodzie na owo powołanie oraz wspieraniu syna w drodze do święceń. Papież w posynodalnej adhortacji widzi tę sprawę szerzej: „Rodzina kapłana, aby wypełnić do końca opatrnościowy plan, dzięki któremu stała się kolebką nowego powołania, niezastąpioną pomocą dla jego wzrostu i dojrzewania, respektując bez zastrzeżeń decyzję swego syna, który oddał się Bogu i bliźnim, winna pozostać zawsze wiernym i dodającym otuchy świadkiem jego misji, winna tę misję wspomagać i uczestniczyć w niej z poświęceniem i szacunkiem”⁹. Członkowie rodzin kapłańskich mają więc swą niezastąpioną rolę zarówno w rozeznaniu powołania, jak też podczas formacji seminaryjnej i tak zwanej formacji stałej w życiu kapłańskim.

⁹ PDV, nr 79; por. nr 40, 68, 82; J a n P a w e ł II, *List do Rodzin*, nr 16; t e n ż e, *Dar i Tajemnica*, s. 21n.

Pierwszym zadaniem jest po prostu obecność bliskich na drodze życia kapłana. To ważne, zwłaszcza w kontekście największej chyba trudności wielu księży, jaką jest poczucie samotności. Sformułowane wcześniej uwagi na temat płaszczyzny ludzkich odniesień nie tracą swej ważności w żadnej fazie życia kapłana. Formę tej obecności rodziny dobrze wyrażają ogólniejsze uwagi księdza Romana Rogowskiego o sposobach pomocy kapłanowi ze strony osób świeckich: „W kontaktach z księżmi świeccy powinni przyjąć zasadę złotego środka: z jednej strony daleko posunięta, prawie nieskończona życzliwość; z drugiej, postawa krytyczna, krytyka twórcza”¹⁰.

KAPŁAN W ŻYCIU RODZIN

Przeważająca większość członków Kościoła, z którymi ma do czynienia kapłan, to ludzie żyjący w rodzinach. A ponieważ „człowiek jest drogą Kościoła”¹¹, także rodzina staje się drogą Kościoła, „drogą pierwszą i z wielu względów najważniejszą”¹². Można więc powiedzieć, że relacje kapłana do rodzin są dwojakie: pośrednie, odnoszące się do świeckich w ogólności, oraz bezpośrednie – adresowane do osób jako tworzących rodziny, duszpasterstwo rodzin.

Kapłan jest więc najpierw wezwany „do coraz lepszego poznawania rzeczywistych warunków życia ludzi, do których jest posłany”, do „dzielenia ich życia” (PDV, nr 72). „Także zwątpienia, kryzysy i zahamowania, jakich doznaje człowiek w różnych sytuacjach osobistych i społecznych, pokusa sprzeciwu i rozpacz w chwilach cierpienia, choroby, śmierci – słowem, wszystkie trudności, jakie ludzie napotykają na drodze wiary – kapłan jako ich brat przeżywa w swoim sercu i szczerze cierpi wraz z nimi” (PDV, nr 78).

Kolejnym wymiarem życia kapłana i jego misji pasterskiej jest współpraca ze świeckimi, służąca wspólnemu głoszeniu Królestwa Bożego i budowaniu wspólnoty Kościoła. „Tego rodzaju współpraca zakłada jednak poznanie i uznanie różnych darów i charyzmatów, powołań i odpowiedzialności, które Duch Święty powierza członkom Ciała Chrystusowego” (PDV, nr 59; por. nr 31, 74). Jan Paweł II cytuje tu soborowy Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*: Kapłani „niech chętnie słuchają świeckich [...] rozpatrując po bratersku ich pragnienia i uznając ich doświadczenie i kompetencję w różnych dziedzinach ludzkiego działania, by razem z nimi mogli rozpoznawać znaki czasów” (PDV, nr 59; por. DK, nr 9). Być może w relacji do świeckich najbardziej „dotykalnie” odczuwają kapłani zmianę między przedsobo-

¹⁰ *Inny dla innych*, s. 367.

¹¹ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 14.

¹² *Tenże*, *List do Rodzin*, nr 2.

rowym rozumieniem sakramentu kapłaństwa, jako drogi zbawienia powołanego, a soborowym, akcentującym jego funkcję służebną w Kościele. Papież nie waha się użyć dość dosadnych słów dla podkreślenia, iż pasterska władza kapłanów ma być służbą, „w wolności od wszelkiej pychy i od pragnienia, by «panoszyć się» w powierzonych im owczarni (por. 1 P 5, 2-3)” (PDV, nr 21), „bez samowładztwa i demagogii” (PDV, nr 28).

Jednym z owoców rozeznawania charyzmatów poszczególnych członków Kościoła jest duszpasterstwo rodzin. Rodzina jest w tym wypadku nie tylko przedmiotem, ale i podmiotem duszpasterstwa (por. FC, nr 73). Podmiotem tego duszpasterstwa mogą być również kapłani, przygotowani do tego rodzaju apostołstwa. Sam papież Jan Paweł II zalicza duszpasterstwo rodzin do priorytetów swego życia kapłańskiego¹³.

Wydaje się, iż można wyróżnić w duszpasterstwie rodzin dwa podstawowe kierunki: pierwszy polega na wspieraniu i pogłębianiu życia chrześcijańskiego rodzin żyjących według wskazań Magisterium Kościoła, drugi natomiast polega na wielorakim zaangażowaniu duszpasterskim w sytuacjach rodzinnych, które Papież określił w *Familiaris consortio* jako „przypadki trudne” bądź nawet „sytuacje nieprawidłowe”: wolne związki, małżonkowie złączeni tylko ślubem cywilnym, żyjący w separacji i rozwiedzeni. Badania socjologiczne wskazują, iż pewne tendencje dotyczące życia rodzinnego na Zachodzie bardzo szybko przyjmują się u nas. Oznacza to, iż w praktyce duszpasterskiej coraz większą rolę odgrywać będzie praca z ludźmi o skomplikowanej sytuacji rodzinnej, co zresztą musi być poprzedzone zaproszeniem ich do współpracy, wyjściem im naprzeciw. „Bezsprzecznym obowiązkiem Kościoła jest wspieranie w duchu Jezusa trwałości małżeństwa i wzajemnej wierności małżonków. Oprócz tego spoczywa na nim jednak również obowiązek troski w duchu Jezusa, tzn. bez potępiania i dyskryminowania, o rozwiedzionych i, w pewnych okolicznościach, o tych, którzy powtórnie zawarli związek małżeński. Kościół nie ma żadnej możliwości wyrokowania o powodach rozpadu jakiegoś małżeństwa czy o okolicznościach jego rozbicia”¹⁴. Swego rodzaju wskazanie kierunku postępowania w takich sytuacjach znajdujemy w papieskim *Liście do Rodzin*: „Jezus chce się utożsamić z człowiekiem odrzuconym. On utożsamia się z opuszczoną żoną czy mężem, z poczętym i odrzuconym dzieckiem” (nr 22).

*

Niniejszy artykuł zaledwie dotyka najważniejszych wymiarów życia kapłanów we współczesnym świecie i w Kościele, w aspekcie rodziny jako miejsca

¹³ Por. Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, s. 87.

¹⁴ Rahner, Vorgrimmler, dz. cyt., s. 221.

ich formacji. Decydująca o tożsamości kapłana więź z Chrystusem i płynąca z niej więź z Kościołem wymagała nazwania choćby podstawowych wymiarów pojmowania Chrystusa, Kościoła, a także kapłaństwa i rodziny – jako tajemnicy, daru i komunii. Pozwala to na podkreślenie dwojakiej funkcji kapłana: występującego wobec Kościoła – „in persona Christi”, a w obliczu Boga – „w imieniu całego ludu”. Kapłan jest więc „w” Kościele i „wobec” Kościoła, jest w Kościele bratem i ojcem. Konieczna jest równowaga obu wymiarów tej posługi. W artykule starałam się podkreślić przede wszystkim wymiar braterstwa, ze względu na przeważający u nas model paternalistyczny sprawowania urzędu. Nie miało to w żadnym wypadku sugerować kwestionowania ojcowskiej funkcji kapłana. Wydaje się jednak, że wybrane wskazania nauczania papieskiego są dziś w naszym kraju bardzo aktualne. Czy kapłani są w stanie sprostać stojącym przed nimi zadaniom? Czy potrafią gromadzić wspólnoty, budować i podtrzymywać więzi w sytuacji nie zawsze dla Kościoła przychylnych? Czy zdolni są do pełnych szacunku odniesień, pogodnej przyjaźni i głębokiego braterstwa – także z tymi, którzy nie zawsze we wszystkim się z nimi zgadzają? Czy znają rzeczywiste warunki życia ludzi, rodzin, czy dzielą je z nimi? Czy potrafią dostrzec i stworzyć przestrzeń dla realizacji darów, charyzmatów członków prowadzonych wspólnot? Czy potrafią ich słuchać i uznawać ich kompetencje? Czy przygotowani są na sprostanie trudnym i bolesnym sytuacjom życia rodzinnego?

Podobną listę pytań można by skierować pod adresem naszych rodzin: Czy są oparte na wzajemnej miłości i całkowitym darze z siebie – na wzór oblubieńczej miłości Chrystusa i Kościoła? Czy wychowują ludzi zdolnych do budowania trwałych więzi z innymi? Czy są środowiskami autentycznego życia chrześcijańskiego, na miarę nadawanego im tytułu „kościółów domowych”? Czy przetrwają wobec zagrożeń i wyzwań współczesnego świata, kultury banalizującej ludzką płciowość, wobec silnych procesów sekularyzacyjnych? Czy są aktywnymi podmiotami w życiu Kościoła? Czy potrafią odkryć w sobie, w poszczególnych osobach tworzących rodzinę, dary, charyzmaty, którymi obdarować mogą innych? Czy – w końcu – potrafią uznać trud swoich pasterzy, odnosząc się do nich z konieczną życzliwością i twórczą krytyką? Czy troszczą się należycie o powołania kapłańskie?

Z pewnością można by przedłużyć tę listę pytań „rachunku sumienia” kapłanów i rodzin. Pojawienie się tu metaforyki rodzinnej – kapłan jako brat i ojciec – prowadzi nas do wizji Kościoła jako rodziny. Wiele jest obrazów Kościoła wyrażających głębię i moc więzów łączących jego członków. Niech obraz rodziny będzie wyrazem ufności Temu, który nas w tę wspólnotę wiary wprowadził i ciągle w niej jednoczy – na miarę tego, na ile potrafimy się na Jego działanie otworzyć.

Ks. Krzysztof GÓŹDŹ

MISJA SPOŁECZNA KAPŁANA

Kapłan jest „wydzielany” z ludu Bożego, ale nie w celu odłączenia się i odizolowania od społeczności, lecz po to, żeby jeszcze ofiarniej i gorliwiej mógł oddać się służbie.

Podstawową ideą kapłaństwa w różnych religiach świata jest pośrednictwo między Bogiem a stworzeniem, i to w dwóch kierunkach: od Boga ku stworzeniu i od stworzenia ku Bogu. Kapłan reprezentuje Boga wobec stworzenia, gdy przybliża mu Boży zamysł, Jego wolę, miłość i czyn zbawczy. Przedstawia też stworzenie w dążeniu do Boga przez pragnienie świętości, nieśmiertelności czy odmianę losu. Takie pośrednictwo polega na przedstawianiu i realizowaniu jedności stworzenia ze Stwórcą.

To ogólne pojęcie kapłaństwa zostało radykalnie zmienione i udoskonalone przez Nowy Testament, dla którego kapłanem jest Jezus Chrystus, Bóg-Człowiek, Stwórca i Odkupiciel, jedyny Pośrednik między Bogiem i ludźmi (por. 1 Tm 2, 5; Ef 1, 7; Hbr 4, 15n.; 5, 5; 7, 25-27; 9, 26-28). Jezus Chrystus jest Kapłanem ze swej istoty: jest Bogiem (Synem Bożym) i jednocześnie człowiekiem (Jezusem z Nazaretu).

Ontyczne pośrednictwo Chrystusa streszcza się w misji arcykapłańskiej – w objawieniu Boga Ojca i Jego zbawczego planu względem całej ludzkości. Spełnienie tej misji pośrednictwa dokonało się w jedynej Ofierze krzyża, która odtąd stała się niepowtarzalną Ofiarą pojednanej ludzkości z Bogiem. Ofiara ta rozpoczęła budowanie Kościoła Chrystusowego jako społeczności uczestniczących w owocach odkupienia i zdążających do ostatecznego spełnienia w Chrystusie paruzyjnym, czyli w uszczęśliwiającej komunii z Bogiem przez osiągnięcie życia wiecznego.

Dzięki Kościołowi Chrystusowemu trwa nadal misja arcykapłańska Jezusa Chrystusa, a w niej misja kapłanów Chrystusowych. Kapłaństwo jest bowiem uczestnictwem w boskości i człowieczeństwie Jezusa Chrystusa, czyli w unii hipostatycznej: w godności Pośrednika wynikającej z istoty tej unii, Pośrednika między Bogiem i człowiekiem¹.

¹ Por. W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996, s. 16.

Próba naszkicowania społecznej misji kapłana związana jest w sposób nierozłączny z teologią pośrednictwa Jezusa Chrystusa i uczestnictwa w Jego misji. Składają się na nią następujące rysy: „tkanka łączna”, wspólnotowość, prawzór społeczności, więź historiozbawcza, jednanie, szerzenie idei społecznych i strzeżenie wartości moralnych.

KAPŁAŃSTWO JEST TKANKĄ ŁĄCZNĄ KOŚCIOŁA (WIĘŹ ZEWNĘTRZNA)

W Kościele Jezusa Chrystusa istnieje kapłaństwo powszechne, wspólne dla całego ludu Bożego, i kapłaństwo specjalne, hierarchiczne, sakramentalne, służebne. Pierwsze z nich jest udziałem każdego człowieka Kościoła, który na jego mocy pełni trzy funkcje: królewską, prorocką i kapłańską. Drugie – kapłaństwo hierarchiczne – ma swoje źródło w osobie Jezusa Chrystusa i wyraża się w składaniu Ofiary Chrystusa, co odróżnia to kapłaństwo od powszechnego. Poza tym kapłaństwo hierarchiczne posłane jest do recepcji Bożego Objawienia, do posługi słowu i Eucharystii, do sprawowania sakramentów, co oznacza kontynuację Kościoła z woli Chrystusa i w asystencji Ducha Świętego. Kapłaństwo to stanowi tkankę łączną Kościoła² jako zasadę jego życia, rozwoju i działania w kontynuacji rozpoczętego dzieła Chrystusa, którym jest dokonanie się zbawienia i zjednoczenie całej ludzkości. Całe to działanie ukierunkowane jest na stworzenie czegoś w rodzaju „więzi zewnętrznej” Boga i ludzkości.

Należy zatem określić tę więź, czyli ukazać samą istotę kapłaństwa, które samo w sobie jest powołaniem, darem i tajemnicą³. Odnosi się ono do samego Chrystusa jako jedyne „kapłana na wieki” Nowego i Wiecznego Przymierza⁴: „z ludzi brany, dla ludzi bywa ustanawiany w sprawach odnoszących się do Boga” (Hbr 5, 1). Jest ono konsekwencją wcielenia Przedwiecznego, który narodził się z Dziewicy Maryi, wchodząc w porządek stwórczy i stając się kapłanem Boga i człowieka. Odtąd kapłaństwo sakramentalne Kościoła Chrystusowego jest uczestnictwem w tym jednym kapłaństwie. Jest ono zatem darem (por. Hbr 5, 4), punktem newralgicznym całego procesu życiowego Kościoła i jego posłannictwa, misji.

Kapłaństwo jest też tajemnicą, w której uczestniczy kapłan i każdy człowiek, choć na różny sposób. Tajemnicy tej nie można do końca zgłębić, jednak

² Por. Cz. S. Bartnik, *Sakrament kapłaństwa*, „Rocznik Teologiczny” 40(1993) z. 2, s. 10.

³ Por. Jan Paweł II, *Kapłan jest człowiekiem modlitwy i Eucharystii*, (przemówienie z 27 X 1995, Watykan) „Dobry Pasterz” 18(1996) s. 7; por. Jan Paweł II, *Adhortacja Pastores dabo vobis*, nr 12.

⁴ Por. J. Szlaga, *Nowość Przymierza Chrystusowego według Listu do Hebrajczyków*, Lublin 1979.

samą naturę kapłaństwa można odczytać z tożsamości z tajemnicą Chrystusa, najwyższego i jedyne Kapłana Nowego Przymierza i Jego Kościoła. W niej kapłan odkrywa swą tożsamość trynitarną, chrystocentryczną i eklezjalną. Kapłan Chrystusowy jest posłany od Ojca i namaszczony Duchem Świętym. Jest z Kościoła, w Kościele i dla Kościoła jako wspólnoty ludu Bożego wzięty, ustanowiony i przeznaczony. Jest on dla tej wspólnoty eklezjalnej uobecnieniem Chrystusa-Arcykapłana, Chrystusa-Głowy Kościoła, Pasterza i Oblubieńca Kościoła i na tej podstawie działa in persona Christi Capitis et Pastoris Ecclesiae. Tak rozumiane kapłaństwo jest niezbędne dla istnienia i spełnienia się kapłaństwa powszechnego ochrzczonych. Przy tym kapłaństwo służebne nie ogranicza się tylko do Kościoła lokalnego, partykularnego, lecz wychodzi ku Kościołowi powszechnemu. Spełnia zatem funkcję apostolską Kościoła w ogóle, którą rozumie się tutaj jako funkcję misyjną całego Kościoła. Kapłan, na mocy konsekracji, „zostaje posłany przez Ojca za pośrednictwem Jezusa Chrystusa, Głowy i Pasterza Ludu Bożego, do którego upodabnia się w sposób szczególny, aby żyć i działać w mocy Ducha Świętego w służbie Kościoła i zbawienia świata” (PDV, nr 12). Kapłan ma zatem służyć ludzkości w jej doprowadzeniu do Chrystusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19). W nauczaniu tym kapłan pełni rolę pośrednika między Bogiem i ludźmi, będąc odbiciem Dobrego Pasterza, Jezusa Chrystusa, w Jego posłannictwie. Kapłan jest bowiem sakramentalnym uobecnieniem Jezusa Chrystusa-Głowy i Pasterza (por. PDV, nr 15).

KAPŁAN TWORZY WSPÓLNOTĘ (WIĘŹ WEWNĘTRZNA)

Kapłan, pełniąc misję pośrednika między Bogiem a człowiekiem i światem, spełnia tym samym misję budowania Kościoła (dzieło kultu Bożego) i jednocześnie misję ewangelizacji świata (dzieło zbawiania ludzi). Jako „człowiek misji i dialogu” (PDV, nr 18) buduje on więź z wszystkimi ludźmi przez tworzenie więzi sakramentalnej. On sam, przez swoją osobę, słowo i dzieło, jest widzialnym znakiem posłannictwa kapłaństwa Chrystusa, a przez to i budowania Kościoła. Zadanie to kapłan spełnia przepowiadając, uzdrawiając (sprawowanie sakramentów), kierując wspólnotą i jednostkami. Przy tym centralne miejsce zajmuje sprawowanie Eucharystii. Kapłan jest bowiem reprezentantem w podwójnym znaczeniu: reprezentuje Jezusa Chrystusa wobec wspólnoty i reprezentuje Kościół⁵. Jako kierujący wspólnotą eucharystyczną, może wypowiadać w imieniu Chrystusa słowa przeistoczenia i stąd w szczególny sposób

⁵ Por. W. Löser, *Priester*, w: *Lexikon der katholischen Dogmatik*, red. W. Beinert, Freiburg i.B. 1987, s. 422n.

„ofiaruje”, a więc jest kapłanem uczestniczącym w Jego kapłaństwie w inny sposób, niż uczestniczy w nim Ciało Chrystusa – Kościół⁶.

Kapłan tworzy zatem wspólnotę nie przez „rządzenie” czy przepowiadanie siebie jako „wodza” czy „przywódcę”, lecz przez posłuszeństwo wobec Źródła i Życia, których kapłan jest sługą, aż po gotowość „umycia nóg”. Przeto nie tworzy on wspólnoty w sensie zewnętrznie zamkniętych wspólnot świeckich, lecz wspólnotę o charakterze komunijnym jako wewnętrzny wymiar w Kościele. Jakby zwraca wiernych ku wnętrzu społecznemu. Kapłan otrzymuje zdolność tworzenia Kościoła *in foro publico* jako instytucji widzialnej i osadzonej w konkretnym, żywym środowisku.

Scalanie wewnętrzne Kościoła przez kapłana wynika z samej natury kapłaństwa. Kapłan podporządkowany jest szczególnemu zakresowi *sacrum*. Tym samym zakłada się fundamentalne rozróżnienie (nie podział!) na „*sacrum*” i „*profanum*”. Obydwie te rzeczywistości: „niebieska” i „ziemska”, Bóg i człowiek, kult i wspólnota, należą do siebie. Na ich harmonii polega w zasadzie wszelkie życie. W sferze osobowego życia właśnie kapłan jest tym, który zaprowadza i stoi na straży tejże „*concordii*” (zgody) między „niebem” i „ziemią”, między Bogiem i podporządkowaną Mu wspólnotą (por. Pwt 9, 24-29). Stąd wynika główne zadanie kapłana: prowadzić ludzi do Boga, do ich prawdziwego przeznaczenia. Tym samym kapłan skupia w sobie kapłaństwo i prorocstwo Starego Przymierza, gdyż ma „przygotować Panu lud doskonały” (Łk 1, 17).

„Przygotowania ludu dla Pana” dokonuje kapłan w podwójny sposób: przez przepowiadanie słowa i przez udzielanie sakramentów. Słowo i sakrament są dwoma głównymi kolumnami kapłańskiej służby⁷, które cały czas podtrzymują „namiot spotkania” człowieka z Bogiem. Filary te wyrażają się w różnej postaci: słowo – jako homilia, nauczanie, aż po osobistą rozmowę; sakrament – jako przygotowanie wewnętrzne penitenta, dokonanie procesu sakramentalnego i prowadzenie dalej człowieka, który przyjął sakrament. Głoszenie słowa i sprawowanie sakramentów wyznacza całość posługi kapłana. Jest odpowiedzią na głód „całego” człowieka: na głód ciała i duszy. Szczególnie głód duszy narażony jest na zagłuszanie i odrzucanie. Kapłan musi stanąć w „obronie duszy”, a zadaniem jego jest „nakarmienie” jej. Stąd prowadzenie ludzi do Boga nie może być traktowane jako „dodatkowe” ani jako zbyteczne. Jest ono zawsze podstawowym założeniem, które ostatecznie pozwala człowiekowi żyć samemu i żyć dla innych. Im bardziej zaspokajamy ten głód duszy, czyli jesteśmy przeniknięci obecnością żywego Boga, tym bardziej

⁶ Por. Y. M-J. Congar, *Priestertum, Allgemeines Priestertum, Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg i. Br. t. VIII, s. 755.

⁷ Por. J. Ratzinger, *Diener Eurer Freude. Meditationen über die priesterliche Spiritualität*, Freiburg i.B. 1988, s. 80.

możemy Go przynieść innym, zaspokoić ich głód. Tak rodzi się i rozrasta Kościół „łaknących Boga”.

SPOŁECZNOŚĆ KOŚCIOŁA JEST PRAWZOREM SPOŁECZNOŚCI ŚWIECKIEJ

Każda społeczność opiera się na jednostkach, które łączy wspólny „duch” jako więź wewnętrzna oraz urzeczywistnienie tego ducha wspólnoty na zewnątrz, w swoistą prakseologię danej społeczności. Dla społeczności Kościoła więzią tą jest przede wszystkim duch modlitwy i Eucharystii. I właśnie tutaj, w tworzeniu społeczności, kapłan spełnia swoją dziejową misję, gdyż jest on człowiekiem modlitwy i Eucharystii⁸.

Prawdy głoszone muszą być wewnętrznie przeżywane (modlitwa). Dopiero wtedy spełnia się posłannictwo pośrednictwa kapłana między Bogiem i człowiekiem. Najdoskonalsza modlitwa to ta, którą kapłan sprawuje in persona Christi dla wszystkich – Eucharystia. Przez sakrament Eucharystii kapłan integruje osobę, a jednocześnie uczy wszystkie jednostki wspólnoty, uczy integracji społecznej z Chrystusem. W Eucharystii Chrystus jest obecny w sposób najbardziej realny i najgłębszy. W Nim wyjaśnia się tajemnica osoby ludzkiej. W Nim odczytuje się godność i wartość bytu ludzkiego (por. *Gaudium et spes*, nr 22).

Eucharystia ujmuje całą istotę człowieka i całą rzeczywistość Jezusa Chrystusa. Eucharystia uwidacznia wielkość człowieczeństwa, gdyż tu działa Bóg na sposób ludzki, przyjmuje najgłębiej istotę ludzką: jest „obumarłym ziarnem”, które przez Tajemnicę Paschalną staje się życiem. Dlatego Eucharystia może budować Kościół, czyli tworzyć wspólnotę, która odróżnia się od wszelkich innych wspólnot tym, że „dotyka” wieczności. Stąd wspólnota eucharystyczna, jaką jest Kościół, staje się prawzorem dla wszystkich wspólnot ziemskich. Chodzi tu głównie o motyw i priorytet „dawania siebie innym”. W Eucharystii Bóg daje się człowiekowi, staje się Chlebem⁹. Od Niego człowiek zaczyna rzeczywiście dopiero żyć.

Eucharystia stanowi zatem wewnętrzne źródło wspólnoty eklezjalnej. Jest Bytem Chrystusa jako „obumarłego ziarna”. Jest też wspólnotą Bytu niesionego przez Chrystusa: On jeden jest wybrany, my wszyscy jesteśmy „jedno” przez wspólnotę z Chrystusem. Natomiast zewnętrzne źródło wspólnoty eklezjalnej stanowi lud Boży złożony ze wszystkich narodów¹⁰. Jest to jednocześnie

⁸ Por. Jan Paweł II, *Kapłan jest człowiekiem modlitwy*, s. 8.

⁹ Por. Ratzinger, dz. cyt., s. 53.

¹⁰ Por. J 21, 1-14: liczba narodów wyrażona w liczbie złowionych ryb – 135; Dz 2, 1-13: liczba narodów wymieniona przy Zesłaniu Ducha Świętego – 18.

obraz katolickości Kościoła, w którym jest miejsce dla wszystkich. Od strony Boga oznacza to, że Kościół jest wspólnotą uniwersalną w całej Jego pełni i jedności. Najpierw jest jedność wspólnoty, a dopiero później rodzi się z niej wielość i partykularyzm¹¹. Wspólnota ta ukierunkowuje nas na przyszłość, na wszelką ucztę niebieską Boga, do której wszyscy przyjdą ze Wschodu i Zachodu, z Północy i Południa (por. Mt 8, 11). Ta uczta rozpoczęła się już w świętowaniu Eucharystii. W tym też leży piękno, wielkość, godność i odpowiedzialność kapłana: jest on sługą świętej uczy, przemienia chleb jedności i go rozdaje¹².

Poprzez kształtowanie społeczności eklezjalnej, której pierwszorzędną rolą jest uświęcanie człowieka, kapłan kształtuje również ideał społeczności świeckiej, tak jak Królestwo Boże i Kościół jest prawzorem, archetypem dla wszelkiej społeczności ziemskiej. „Nie ma doskonalszej od niego próby człowieczeństwa, indywidualnego i zbiorowego. Kościół buduje najwyższy świat prawdy, dobra, piękna, wolności i miłości duchowej. Jeżeli zaś czegoś mu konkretnie nie dostaje, to sam siebie doskonali, oczyszcza i doświadcza. W każdym razie bez idei Królestwa Bożego i Kościoła życie ludzkie, zwłaszcza zbiorowe, traci wyższy sens lub staje się utopijne, jeśli w ogóle nie zabójcze”¹³.

KAPŁAŃSTWO JEST PODSTAWĄ WIĘZI HISTORIOZBAWCZEJ

Kapłaństwo wiąże historię zbawienia i historię świecką w sensowną ciągłość. Kapłan ma na co dzień i wprost do czynienia z Bogiem. Żyje bliskością Boga i pośredniczy ją innym. Dokonuje się to w Kościele i przez Kościół jako wspólnotę wierzących i dążących do Boga. Kościół jest w swej istocie zjednoczeniem tego, co boskie, z tym, co ludzkie. Jest to zjednoczenie bogactwa z nędzą, jasności z ciemnością, Bożego miłosierdzia z grzechem ludzkim. Oznacza to, że z jednej strony Kościół jest uniżony ze względu na „zawodność” jego członków i wtedy jest on solidarnością Boga z grzesznikami, ale z drugiej strony Kościół jest „siłą w słabości”, która daje człowiekowi od Boga nadzieję i zbawienie.

Kapłan jest zawsze obecny w jednym i w drugim wymiarze Kościoła: miłosiernego i zbawczego. Przeciwstawia się wyzwaniom mentalności naturalistycznej i laickiej, które odrzucają zbawcze działanie Boga w historii i uderzają w samo centrum zbawienia, czyli w potrzebę łaski i miłosierdzia Bożego. Ale jednocześnie zgłębiając tajemnicę zbawienia, które realizuje się w Kościele

¹¹ Por. Ratzinger, dz. cyt., s. 58.

¹² Por. tamże, s. 21n.

¹³ Cz. S. Bartnik, *Religia – rzecz prywatna i publiczna*, „*Postanec Warmiński*” 15(1996) nr 25, s. 3.

i przez Kościół, sam uczestniczy w dziele uświęcenia człowieka i świata. Przez tę posługę kapłana w Kościele ukazywana jest sakramentalna obecność Chrystusa w tym świecie i dla tego świata. Kościół zanurza się z jednej strony w boskości, a z drugiej strony w historii, przy czym aktualizuje misterium paschale Chrystusa. Kapłan jest zatem osobą oficjalną, która staje się środkiem przekazywania ludziom Jezusa Chrystusa, Jego nauki i Jego dzieła zbawczego. Chrystus posługuje się osobą kapłana w dziele zbawienia i we wspólnocie Kościoła.

Dzieło zbawienia nie przebiega jednak „obok” społeczności, lecz ją zakłada, przyjmuje i kształtuje na nowo według swego planu. Stąd też mamy różne poglądy na problem tworzenia więzi społecznej przez kapłana i kapłaństwo. Jedni uważają, że ani kapłaństwo Chrystusowe (katolickie), ani wspólnota sakramentalna nie są żadną podstawą więzi społecznej, świeckiej. Drudzy są zdania, że tylko więź eklezjalna stanowi podstawę prawdziwej więzi świeckiej. Jeszcze inni uważają, że kapłaństwo i więzi eklezjalne tworzą firmament osobowy dla wszystkich więzi społecznych, bo Bóg jest więzią wszystkich lub zawiązką więzi kościelnej i więzi świeckiej, choć w drugim przypadku na inny sposób. Właśnie więzi religijne tworzą ów firmament, nieboskłon, sklepienie nad wszystkimi więziami doczesnymi, świeckimi. Więzy społeczne (socjalne, gospodarcze, polityczne, kulturowe, kulturalne) czerpią z relacji do więzi Bożej. Tam spotykają się z całą osobą człowieka, będąc pod firmamentem Królestwa Bożego (czyli niebezpośrednio)¹⁴.

KAPŁAN JEST ANIMATOREM JEDNANIA

Wspólnota świecka dąży zawsze do wspólnoty komunii absolutnej, boskiej, religijnej. Kapłan jest tutaj potrzebny jako animator tego dążenia posiadający misję Bożego firmamentu (klimatu). Ta potrzeba kapłana wynika głównie z tego, że jego najważniejszym zadaniem jest jednanie, to znaczy tworzenie komunii zewnętrznej i wewnętrznej między osobami stworzonymi (na sposób horyzontalny) i między osobami nie stworzonymi i stworzonymi (na sposób wertykalny). Kapłaństwo należy do sfery osobowej, nie rzeczowej. W sferze osobowej cała istota jednej osoby polega na byciu relacją ku drugiej osobie i w rezultacie ku społeczności osób. Relacja osobowa jest zatem z istoty relacją społeczną i na tym polega istota społeczności, a zarazem istota kapłaństwa. Relacyjność ta wynika z koinonii (wspólnoty), która musi być duchowa, czysta, partycypująca w wewnętrznej koinonii Trójcy Świętej¹⁵.

¹⁴ Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 218-221; tenże, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982.

¹⁵ Cz. S. Bartnik, *Spółeczność eklezjalna*, „Ład” 5(1985) nr 43, s. 1, 5.

Kapłan buduje wspomnianą relacyjność przez swoją formację in sensu Ecclesiae, dzięki której jest autentycznym synem Prawdy – Chrystusa (por. J 8, 22). Zabiega on też o podobną formację powierzonych mu wiernych: pośredniczy im wolność wewnętrzną dotykając najczulszego organu ludzkiego, jakim jest sumienie; nawraca człowieka do Chrystusa, a nie „nagina” nauki Chrystusa do opinii społecznej; formuje postawy posłuszeństwa, ubóstwa, czystości serca, pracy, odpowiedzialności, sakramentalnego życia, aby wierni stali się przez to narzędziami Ducha Świętego w odnawianiu oblicza tej ziemi; łączy osobę człowieka z Chrystusem przez sakrament Eucharystii i pokuty; pomaga znaleźć innym poczucie własnej tożsamości jako „nowego człowieka”, czyli „bytującego w Chrystusie”; pomaga przejść z egocentrycznej postawy „mieć”, „posiadać” do postawy „być” w Chrystusie, co oznacza dysponowanie w wolności światem materii i pieniądza oraz dostrzeżenie swojej wartości w byciu wszczepionym w Winny Krzew – Chrystusa; kształtuje sumienie sakramentalne, którego normą etycznego postępowania jest Osoba – Chrystus; wspiera potrzebujących, biednych, ale nie tylko w postawie jałmużny, lecz przede wszystkim na sposób ukochania Chrystusa w każdym człowieku; ukazuje drugiemu człowiekowi możliwość odnalezienia sensu choroby, cierpienia i śmierci przez przeniesienie go na płaszczyznę Chrystusa¹⁶.

KAPŁAN SZERZY IDEE SPOŁECZNE

Kapłan żyje i działa in persona Christi (por. *Lumen gentium*, nr 28). Dokonuje się to przez udział w paschalnym misterium Chrystusa, czyli dzięki świadomemu uczestnictwu w śmierci i zmartwychwstaniu Pana¹⁷. Nie jest on zatem zwykłym „nauczycielem religii”, lecz otrzymał mandat Kościoła, aby głosić Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego. Oznacza to, że kapłan uczy odpowiedzialności w budowaniu własnego człowieczeństwa opartego na Chrystusie. W aspekcie społecznym nauka ta sprowadza się do Kościoła, który jawi się jako żywa szkoła (Ciało Mistycznego Chrystusa), w której człowiek uczy się prawdziwej miłości osobowej oraz miłości społecznej. Prowadzi to człowieka do szczytów autentycznej świętości oraz do świadomości, że jego życie jest pielgrzymowaniem z Chrystusem, co jest jednocześnie doświadczaniem w sobie nowego człowieka uformowanego chrystocentrycznie. Człowiek wierzący uformowany w ten sposób wzrasta w ideach wywodzących się ostatecznie od Boga: w ideach prawdy, dobra, piękna, wolności, sprawiedliwości, miłości

¹⁶ Por. A. J. Nowak, *Kapłan człowiekiem formowanym przez „zmysł Kościoła” i formujący wiernych w duchu „sensus Ecclesiae”*, „Dobry Pasterz” 16(1995) s. 67-75.

¹⁷ Por. W. Świerżawski, *Kapłan drugi Chrystus*, Sandomierz 1994, s. 7.

społecznej, pokoju, współodpowiedzialności za losy społeczeństwa i za losy świata (np. ekologia i sozologia jako ocalenie ziemi, przyrody).

Na szczególną uwagę zasługuje powołanie kapłana do krzewienia misji pokoju. Głosząc pokój, czyni jego fundamentem przykazanie miłości braterskiej, solidarności i wzajemnej pomocy o wymiarze uniwersalnym¹⁸. Tam, gdzie jest pokój, tam jest miejsce dla Boga¹⁹. Kapłan jest posłańcem pokoju, gdyż wynika to z jego funkcji jednania. Tę odwagę pojednania z samym sobą, z innymi i z Bogiem może kapłan dać wszystkim ludziom przez otwieranie ich serca na przebaczenie, które płynie od Boga. Pokój przywraca zatem nawrócenie serca do Boga. Wtedy dopiero rodzi się odwaga i odpowiedzialność bycia razem, żeby sobie nawzajem ufać, szanować się i kochać.

Kapłan – jako siewca słowa Bożego i zarazem jako ziarno w ręku Boga oraz jako sługa Bożego ziarna Jezusa Chrystusa – jest krzewicielem wszelkich idei o wymiarze społecznym, które jednocześnie doświadczą jako tryumf łaski. Przez niego, przez jego służbę, Bóg dokonuje „wielkich rzeczy”: uśmiech na twarzy konającego człowieka, który pojednał się z Bogiem; odnalezienie się na nowo w bezkresie bezsensu; odkrywanie wspaniałości Boga; dostrzeżenie w innych wartości i godności człowieka.

KAPŁAN STRZEŻE WARTOŚCI MORALNYCH

„Pójście za Chrystusem” jest odwagą Jego ucznia, żeby pozwolić się spalić ogniem męki Jezusa Chrystusa, który jest jednocześnie ogniem oczyszczającym Ducha Świętego. Tylko wtedy, gdy kapłan ma odwagę być tak „blisko” tego ognia, że może się od niego zapalić, dopiero wtedy może rozpalić nim całą ziemię i każdego człowieka. Jest to ogień życia, nadziei i miłości. Podstawą tego ognia jest zawsze wiara, czyli gotowość, żeby serce zapłonęło mocą słowa Bożego.

Kapłan jest „wydzielony” z ludu Bożego, ale nie w celu odłączenia się i odizolowania od społeczności, lecz po to, żeby jeszcze ofiarniej i gorliwiej mógł oddać się służbie w szerzeniu cnót i postaw moralnych: indywidualnych i społecznych. Wynika to z głoszenia przez kapłana niepojętej wprost miłości Boga do człowieka, przy równoczesnym przekazywaniu znaków tej miłości, jak też i odpowiedzi człowieka na tę miłość.

Wraz z głoszeniem słowa Bożego kapłan pełni praktyczną funkcję wychowawczą wśród wszystkich, do których został posłany jako przewodnik. Już najmłodszym, czyli dzieciom i młodzieży wpaja zasady chrześcijańskiej moral-

¹⁸ Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Kościół*, Watykan 1996, s. 325.

¹⁹ Por. Ratzinger, dz. cyt., s. 46n.

ności; kształci w nich te wartości, które mają decydujące znaczenie dla późniejszego moralnego współżycia i współpracy ludzi wszystkich zawodów i warstw społecznych. Chodzi tu też o uświadamianie godności pracy i czci człowieka pracującego, o zjednoczenie pracy z wypoczynkiem i świętowaniem, o dostrzeżenie braterstwa i solidarności wśród ludzi jako jednej z głównych zasad postępowania moralnego. Kapłan jest również obrońcą dobra wspólnego i prywatnego. Wzywa do miłości Boga i ludzi, cudzoziemców i bezdomnych, bezrobotnych i chorych, uczy obowiązku miłości względem ziemi ojczystej, języka i kultury rodzimej. Wszystko to sprzyja kształtowaniu odpowiednich postaw, wzorców i zachowań moralno-obyczajowych²⁰.

Kapłan – w całej różnorodności swej służby – walczy głównie ze złem i grzechem. Walka ta kulminuje przede wszystkim w sprawowaniu sakramentu pokuty, który jest znakiem jednania grzeszników z Bogiem i Kościołem, gdzie kapłan jest świadkiem i narzędziem Bożego miłosierdzia. Walka ze złem stanowi równocześnie właściwą płaszczyznę całego życia kapłana, którą można określić Augustyńską dewizą: „zło dobrem zwyciężaj!” Jej korzenie tkwią w samym Bogu, który szuka człowieka. Poszukiwanie to rodzi się jak gdyby w Jego wnętrzu, osiąga swój szczyt we Wcieleniu Słowa²¹ i odtąd jest poszukiwaniem przez Syna w Jego Kościele. Dopiero tu przewyciężone zło, które od Chrystusa nazywamy odkupieniem, staje się prakseologią kapłańską w służbie wobec każdego człowieka, człowieka Kościoła i nie-Kościoła.

Kapłan jest „szafarzem Bożych tajemnic”²², dzięki którym uczestniczy w „szczególnej wymianie” między Bogiem i człowiekiem. Stąd jest on narzędziem zbawienia, co oznacza, że jego głównym zadaniem jest pokonywać na co dzień zło. Jest to kontynuacja rozpoczętego przez Chrystusa zwycięstwa nad grzechem, złem i śmiercią, aż do jego całkowitego pokonania w dniu Paruzji. Zwycięska bitwa już została stoczona, ale dzień ostatecznego pokoju dopiero nadejdzie w Dniu Pańskim²³. Walka kapłana ze złem zdaje się być zatem niczym innym jak właśnie odnajdywaniem swojego „dziś” w Chrystusowym „dziś”, bo „Chrystus jest miarą naszych czasów”²⁴.

²⁰ Por. J. Misiurek, *Kapłan – zagrożenie czy szansa?*, w: *Kapłan wśród ludu kapłańskiego*, red. W. Słomka, J. Misiurek, Lublin 1993, s. 53.

²¹ Por. Jan Paweł II, List apostolski *Tertio Millennio Adveniente*, nr 7, Watykan 1994.

²² Jan Paweł II, *Dar i tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996, s. 69.

²³ Por. O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zollikon 1962, s. 86; tenże, *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen 1967, s. 26, 163.

²⁴ Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, s. 82.

Ks. Krzysztof JEŻYNA

DUSZPASTERSTWO AKADEMICKIE WSPÓLNOTĄ

Ten pierwszy kontakt z grupą na modlitwie dość często sprawiał, że ludzie ci zostawali na stałe. [...] Przekonaliśmy się, że człowiek otwarty na Boga w czasie modlitwy staje się bardziej ufny wobec innych osób modlących się i zaczyna wierzyć we wspólnotę między ludźmi.

Duszpasterstwo Akademickie Akademii Medycznej w Lublinie istniało dwa lata, gdy decyzją biskupa ordynariusza objąłem stanowisko duszpasterza akademickiego. Grupa Duszpasterstwa Akademickiego powstała podczas strajków studenckich w 1980 roku. Przeprowadzono wówczas rekolekcje ewangelizacyjne dla strajkujących studentów. Wpłynęło to nie tylko na ożywienie religijne środowiska, ale także na powstanie nowej grupy akademickiej. Miejscem jej spotkań stał się kościół Rektoralny przy ul. Staszica 16.

Gdy jesienią 1982 objąłem Duszpasterstwo Akademickie grupa akademicka liczyła kilkanaście osób. Praca z tak małą grupą i nowe zadania duszpasterskie stanowiły dla mnie w drugim roku mojego kapłaństwa – dość trudne doświadczenie. Byłem bowiem przyzwyczajony do pracy z dużymi grupami ludzi, którzy zresztą chętnie przychodzili na spotkania. Tu stanąłem wobec problemu powiększenia grupy. Próby ogólnych zaproszeń, informacji zamieszczanych w akademikach i na uczelni nie przyniosły owoców. Mając dobre doświadczenia z pracy w Ruchu Światło-Życie postanowiłem wraz z animatorami prowadzić grupę akademicką metodą tego ruchu.

Praca formacyjna metodą ruchu oazowego polega na prowadzeniu spotkań – jeden raz w tygodniu – zarówno małych grup (5-10 osób), jak i całej wspólnoty. Spotkania w małych grupach prowadzili animatorzy, którzy uczestniczyli też w ogólnych spotkaniach formacyjnych z duszpasterzem.

Animatorem mógł zostać ten, kto przeszedł już wstępną formację i trwał w grupie wzrostu ku dojrzałości chrześcijańskiej (deuterokatechumenalnej). Specyfiką pracy animatora i pewnym dla niego sprawdzianem była konieczność zebrania grupy uczniów. Zazwyczaj posługiwał się on metodą ewangelizacji indywidualnej. Wymagało to zorganizowania indywidualnego spotkania z uczniem i zainteresowania go problemem religijnym, aby potem podzielić się z nim Ewangelią i świadectwem własnego życia. Zwykle spotkania takie prowadzone były przez pary, to znaczy przez animatora początkującego z bardziej doświadczonym. Szczególnie nowatorska była metoda ewangelizowania

mieszkańców wszystkich akademików uczelni, czyli planowe odwiedzanie pokoi akademickich i podejmowanie prób rozmowy. W niektórych latach w ten sposób odwiedzani byli niemal wszyscy studenci mieszkający w akademikach Akademii Medycznej, Politechniki Lubelskiej i w niektórych akademikach UMCS.

W wyniku tych indywidualnych rozmów powstały małe grupy, złożone z tych studentów, którzy chcieli spotykać się, by rozważać Słowo Boże i modlić się. Następnie te małe grupy włączane były w dużą grupę wspólnoty akademickiej. Muszę w tym miejscu zaświadczyć o przeżyciach animatorów, u których mieszały się uczucia tremy i lęku z odczuciem radości duchowej, gdy ktoś pod ich wpływem nawracał się i rodził duchowo do nowego życia.

Cała wspólnota spotykała się w każdą niedzielę. Przed Mszą świętą akademicką miało miejsce spotkanie wspólnoty – nazywane czasem spotkaniem modlitewnym w kaplicy w podziemiach kościoła Rektoralnego. Spotkanie wspólnoty miało charakter modlitewny i budujący wspólnotę poprzez różne formy dzielenia się i świadectwa. Zwykle spotkanie obejmowało konferencję na wybrany temat, modlitwę, śpiew i naukę nowych pieśni. Praktykowano różne formy modlitwy: przebłagalną, dziękczynną, prośby i uwielbienia. W pewnym okresie grupa otworzyła się na odnowę charyzmatyczną i stosowała modlitwę równoczesną, ale decyzją rady wspólnoty zrezygnowano z tej formy modlitwy.

Członkowie wspólnoty zapraszali na spotkania ogólne swoich znajomych, by zapoznać ich ze wspólnotą. Ten pierwszy kontakt z grupą na modlitwie dość często sprawiał, że ludzie ci zostawali na stałe. Zawdzięczać to można wyjątkowemu duchowi braterstwa. Przekonaliśmy się, że człowiek otwarty na Boga w czasie modlitwy staje się bardziej ufny wobec innych osób modlących się i zaczyna wierzyć we wspólnotę między ludźmi. Elementem tworzącym wspólnotę były też rozmowy prowadzone w małych grupach (3-4 osób) w ramach tego spotkania. Otwarcie się na całą wspólnotę było możliwe dzięki doświadczeniu akceptacji i zrozumienia wśród tych kilku osób. To wszystko sprawiało, że wspólnota akademicka powiększała się z tygodnia na tydzień.

Msze święte akademickie sprawowane były w niedzielę o godzinie 18.00 i dwa razy w tygodniu: w środy i piątki o godzinie 6.45. Msze niedzielne miały pełną obsadę liturgiczną według praktyki ruchu oazowego. Szczególnie ożywcze znaczenie dla liturgii miały komentarze biblijne i spontaniczna modlitwa wiernych. Dużym zaskoczeniem była wysoka frekwencja studentów na Mszach świętych porannych. W pewnym okresie na Mszę przychodziło 30-40 osób. Dla wielu studentów oznaczało to konieczność bardzo wczesnego wstawania, by dojechać z odległych części miasta. Myślę, że siłą przyciągania miała atmosfera tych Eucharystii: braterskiej wspólnoty, spontanicznej modlitwy i znanych piosenek. Prawdopodobnie inną przyczyną licznej obecności na Mszach porannych był zwyczaj organizowania śniadań dla tych, którzy nie

musieli spieszyć się na zajęcia. Również te spotkania o charakterze towarzyskim miały wpływ na rozwój i umacnianie wspólnoty.

Przez kolejne lata wspólnota akademicka zachowała zwyczaj wyjeżdżania – średnio jeden raz w miesiącu – do domu rekolekcyjnego na dni skupienia. Były to wyjazdy głównie do Nałęczowa i Wąwolnicy. Czas pobytu w domu rekolekcyjnym trwał od piątku wieczorem do niedzieli do obiadu. W programie dni skupienia były konferencje, studium Biblii w małych grupach, Msza święta i spotkania modlitewne, a także zajęcia i gry towarzyskie. Wyjazdy te były niezastąpionym elementem formacji grupy. Dom rekolekcyjny ułatwiał izolację od codzienności, atmosferę skupienia i modlitwy. Treści religijne przybliżane w różnych formach przyczyniały się do wzrostu duchowego. Dzięki studentom psychologii i pedagogiki mogliśmy uczestniczyć w zajęciach grupowych ułatwiających akceptację samego siebie i nawiązywanie głębokich relacji międzyosobowych.

W każde wakacje, w dwóch terminach: w lipcu i wrześniu, organizowane były dla tej wspólnoty rekolekcje oazowe trwające 15 dni. Dynamizm tych rekolekcji przyczyniał się do umocnienia wspólnoty i osobistego nawrócenia. Metoda rekolekcji oazowych, polegająca na pracy z całą grupą (70-100 osób) i spotkaniach w małych grupach, pogłębiała duchowość i wzajemną przyjaźń. Rekolekcje te stanowią nadal uniwersalną metodę formacji: ucza studiowania Pisma świętego, modlitwy osobistej i wspólnej, pełnego uczestnictwa we Mszy świętej oraz stanowią okazję do kształtowania charakteru chrześcijańskiego. Trudno przecenić wartość tych rekolekcji dla umocnienia i żywotności wspólnoty. Zauważyłem, że o ile dla innych duszpasterstw akademickich okres wakacji był czasem destrukcyjnym, rozbijającym grupę, o tyle ta wspólnota po wakacjach stawała się liczniejsza i silniejsza.

W okresie po Bożym Narodzeniu odbywała się wizyta duszpasterska (kolęda) w czterech akademikach Akademii Medycznej przy ul. Chodźki i w jednym akademiku przy ul. Nadbystrzyckiej. Tylko jeden raz (w roku 1983) kolędowałem sam. Przez następne lata praktykowałem kolędę ewangelizacyjną wspólnie z grupą. Polegało to na tym, że każdego dnia duszpasterz z kilkunastoma osobami ze wspólnoty odwiedzał jedno piętro akademika (około 36 pokoi). Spotkanie rozpoczynało się o godzinie 20.00 na korytarzu, gdzie gromadzili się wszyscy mieszkańcy. Po odśpiewaniu kolędy i wprowadzeniu księdza, dwoje studentów mówiło o swoim życiu religijnym. Potem ksiądz wygłaszał orędzie ewangelizacyjne, a na zakończenie odbywała się wspólna, spontaniczna modlitwa. Następnie duszpasterz odwiedzał krótko poszczególne pokoje, aby je poświęcić, natomiast pozostali studenci kolędowali i rozmawiali wspólnie na korytarzu. Było to wspaniałe doświadczenie współpracy księdza z osobami świeckimi. Również dla studentów orędzie kolędowe stawało się bardziej wiarygodne, gdyż wypowiedziane było przez ich rówieśników, często ich kolegów – i poświęczone ich życiem.

Nieco innych doświadczeń duszpasterskich dostarczyła praca z grupą pielgrzymkową. Szczególna intensywność tej grupy przejawiała się w czasie wakacji. W ramach Lubelskiej Pieszej Pielgrzymki na Jasną Górę duszpasterstwo nasze tworzyło grupę akademicką. Dobrze przygotowany program i obsada funkcji przez odpowiedzialnych studentów sprawiały, że grupa ta była atrakcyjna dla młodzieży i dlatego dość liczna. W latach 1983-1987 grupa liczyła około czterystu osób. Nie udało się jednak kontynuowanie spotkań pielgrzymkowych w ciągu roku akademickiego. Były podejmowane próby spotkań dwa razy w miesiącu, które gromadziły do dwudziestu osób. Jedynie spotkanie opłatkowe było wyjątkowo liczne.

Podejmowałem także próby zorganizowania spotkań katechetycznych, zwłaszcza dla studentów pierwszego roku Akademii Medycznej. Ponieważ studenci sami nie przychodzili, gdyż nie było takiego zwyczaju ani obowiązku, trzeba było ich specjalnie zaprosić. W tym okresie wymagało to szczególnej inicjatywy, a nawet pewnej odwagi, gdyż duszpasterz nie miał żadnego formalnego statusu na uczelni i mógł działać jedynie nieoficjalnie. Odwiedzałem więc studentów pierwszego roku na najbardziej licznych wykładach, by po jego zakończeniu lub w przerwie przedstawić się i zaprosić ich na spotkanie do sali Duszpasterstwa Akademickiego. W ten sposób zapraszałem studentów wydziałów: lekarskiego, stomatologii i pielęgniarstwa. Spotkania te były dość liczne i miały charakter katechezy. Mogłem jednak obserwować małą skuteczność katechezy w porównaniu ze spotkaniami formacyjnymi wspólnoty akademickiej. Dlatego niektórzy uczestnicy spotkań katechetycznych przechodzili do wspólnoty akademickiej, by kontynuować formację.

Dużą popularnością cieszył się kurs przygotowujący do przyjęcia sakramentu małżeństwa organizowany przez Duszpasterstwo Akademickie. Poszczególne spotkania prowadzili młodzi pracownicy naukowcy KUL. Dobry poziom wykładów i zastosowanie metod aktywizujących sprawiło, że grupy były liczne i utrzymywała się wysoka frekwencja. Doczekaliśmy się z czasem własnych instruktorów, którzy prowadzili kursy przedmałżeńskie. Kurs taki był dobrą okazją przeprowadzenia ewangelizacji, czyli dzielenia się najważniejszymi prawdami orędzia ewangelicznego i ukazania ich znaczenia w życiu chrześcijańskim. Szczególnie owocne były te kursy, które prowadzili instruktorzy małżonkowie. Mogli oni bowiem potwierdzić własnym doświadczeniem głoszone prawdy, głównie te dotyczące trudnych wymagań etyki małżeńskiej i rodzinnej.

W Duszpasterstwie Akademickim prowadzono także przygotowanie do sakramentu chrztu osób dorosłych. Owocem tego było ochrzcenie kilku studentów, w tym pochodzących z krajów arabskich i afrykańskich. Przygotowanie kandydata do chrztu stanowiło pewną trudność. W tym również doświadczyłem współpracy ze studentami. Przygotowanie przebiegało jakby dwoma torami. Ja prowadziłem spotkania katechizmowe i omawiałem z kandydatem

poszczególne prawdy wiary katolickiej. Natomiast jeden z członków wspólnoty praktycznie wprowadzał kandydata w życie religijne Kościoła. Razem z nim czytał Pismo święte, modlił się prywatnie i chodził do kościoła, a także wyjaśniał rodzące się wątpliwości. Ten wspólny wysiłek przynosił owoce w postaci głębokiego wchodzenia w życie religijne.

Obecnie, gdy aktualne jest wezwanie papieża Jana Pawła II do nowej ewangelizacji, przekonuję się, że jej owocność zależy od pełnej współpracy duchownych ze świeckimi. Nie zaniedbując tradycyjnych metod duszpasterstwa i katechezy, trzeba poprzez małe grupy i wspólnoty tak formować ludzi świeckich, by chcieli i mogli włączać się w działania ewangelizacyjne. Nowa ewangelizacja wymaga zarówno głoszenia Ewangelii, jak i życia Ewangelią w służbie człowiekowi i społeczeństwu. Potrzebna jest więc znajomość orędzia ewangelicznego, ale nieodzowne jest też świadectwo życia codziennego w posłuszeństwie Jezusowi Chrystusowi Zbawicielowi i Panu. Świadectwo jest jednak pełne, gdy jest świadectwem całego Kościoła, gdy składają je duchowni i świeccy. Pragnę wyrazić wdzięczność za wielość doświadczeń w dziele ewangelizacji – Bogu i współpracującym ze mną studentom.

KAPŁAN W ŚWIECIE BEZ BOGA – CENA TOŻSAMOŚCI

Świadectwa heroicznej wierności nie tylko ludzkim, ale także transcendentnym [...] wartościom, stanowią w dobie postmodernistycznego relatywizmu przykład budzący nadzieję na przyszłość.

„W walce antyreligijnej, jaką prowadzą Sowiety, istotnym celem napaści jest duchowny, bez względu na to, czy to jest pop, lama buddyjski czy też duchowny innego wyznania [...]. Duchowny to ciężki wróg – Sowiety chcą go zniszczyć”.

A. Rundt, *Sowiety tworzą nowego człowieka*, Warszawa 1932, s. 36.

Poniższe rozważania dotyczą z jednej strony dramatycznej walki o zachowanie tożsamości kapłańskiej w znanym nam systemie totalitarnym, z drugiej zaś strony mówią o bezwzględnej presji, z terrorem włącznie, zmierzającej do zniszczenia tej tożsamości. Walka ta toczyła się najpierw w ZSSR (Związek Socjalistycznych Sowieckich Republik), a po drugiej wojnie światowej miała swoje przedłużenie w wielu krajach, które znalazły się w systemie komunistycznym.

Działania, jakie podjęły władze sowieckie w okresie międzywojennym w celu realizacji utopii komunistycznej, były bez precedensu w historii. Znane są, przynajmniej ogólnie, rezultaty kolektywizacji w postaci wielomilionowych ofiar głodu wśród ludności wiejskiej. O wiele mniej znane są działania mające na celu likwidację wierzeń religijnych, co stanowiło warunek sine qua non zbudowania ustroju komunistycznego. Hasło obowiązujące wówczas i bezwzględnie wprowadzane w życie – za cenę niemożliwych do opisanego zniszczeń kulturalnych, moralnych i ofiar ludzkich – mówiło o tym, że komunizm może być zrealizowany tylko w społeczeństwie wolnym od religii¹. Ponieważ utrzymaniu religii w społeczeństwie służyli duchowni, niezależnie od ich przynależności religijnej i wyznaniowej, byli oni w ZSSR szczególnie atakowani.

Pominięte tu zostaną takie działania władz, jak degradacja prawna duchowieństwa wszystkich wyznań, zaliczonego w artykule 65. konstytucji sowieckiej

¹ Por. *Les persécutions religieuses en Russie. Documents et faits*, Genève 1930, s. 6.

z 1918 roku do kategorii tzw. liszeńców, czyli osób pozbawionych praw obywatelskich², przemyślany system nieustannego nękania i osaczania psychicznego duchownych, kompromitujące oskarżenia i procesy o charakterze obyczajowym oraz oskarżenia o działalność kontrrewolucyjną, które stały się najważniejszą i najbardziej skuteczną formą walki z duchowieństwem. Jej rezultatem były aresztowania, więzienia, skazania na roboty w łagrach i na zesłanie, a wreszcie, w końcu lat trzydziestych, rozstrzeliwania. Działania te skierowane były w sposób szczególny przeciw polskiemu duchowieństwu katolickiemu. Z liczącej na początku lat dwudziestych około czterystu osób kadry księży, należących do kilku narodowości i obrządków (łacińskiego, ormiańskiego i greckokatolickiego), w końcu 1938 roku nikt już nie przebywał na wolności. Wielu z tych, którzy pozostali w ZSSR, bo ponad 120 księży katolickich, zostało rozstrzelanych³. Zajmiemy się tu jedynie tymi działaniami władz, a konkretnie wszechwładnej i zbrodniczej policji politycznej GPU⁴, które miały na celu powodowanie apostazji kapłanów katolickich oraz ich werbowanie na tajnych agentów.

„NIE MĘCZENNICZY, LECZ APOSTACI”

W dążeniu do możliwie szybkiej likwidacji instytucji i wierzeń religijnych oraz ateizacji społeczeństwa, GPU na początku lat dwudziestych przyjął w stosunku do księży bardzo znamienne zasadę: nie męczennicy, lecz apostaci⁵. Jej cel był oczywisty. Heroizm w zachowaniu wierności powołaniu kapłańskiemu posunięty aż do męczeństwa powodował wśród wierzących umocnienie wiary, niezależnie od przynależności wyznaniowej kapłana i ich samych. Natomiast odstępstwo, zdrada tego powołania była dla tej wiary poważnym ciosem i sprzyjała jej załamaniu się. Ponadto fakt apostazji wykluczał zarzut opinii światowej o prześladowaniu Kościoła w ZSSR.

O znaczeniu, jakie przywiązywano do sprawy apostazji duchownych, najlepiej świadczy fakt, że zagadnieniem tym zajmowały się najwyższe władze

² Zostało to zmienione, ze względów czysto propagandowych, w konstytucji stalinowskiej z 1936 r.

³ Por. R. Dzwonkowski SAC, *Kościół katolicki w ZSSR. Zarys historii 1917-1939* (w druku) oraz tenże, *Losy duchowieństwa katolickiego w ZSSR 1918-1939. Martyrologium* (w druku).

⁴ Gosudarstwiennoje Polituprawlenije – Państwowy Urząd Polityczny utworzony w 1922 r. Na jego czele stał Feliks Dzierżyński (1877-1926), twórca i do końca życia kierownik aparatu terroru w ZSSR.

⁵ Por. M. d'Herbigny TJ, *La guerre antireligieuse en Russie soviétique. La „Campagne” de Noël (Décembre 1929 – Janvier 1930)*, Paris 1930, s. 7.

ZSSR. Prezydium Ogólnorosyjskiego Komitetu Wykonawczego (WCIK)⁶, na posiedzeniu odbytym w dniu 30 czerwca 1930 roku, obradowało nad tematem: „Stworzenie duchowieństwu, które zrezygnowało z wykonywania obowiązków duszpasterskich, możliwości pracy na roli i prawa do pracy zarobkowej”⁷. Przyjęto wówczas następujące postanowienie: „Byli duchowni (bez względu na wyznanie), którzy zerwali z religią i organizacjami religijnymi i w związku z tym zrzekli się stanu kapłańskiego oraz ogłosili o tym publicznie w miejscach odprawiania nabożeństw lub poprzez najbliższą i powiązaną z miejscem byłej służby kapłańskiej gazetę, zostają wniesieni do wykazów Urzędu Pracy i zarejestrowani jako bezrobotni”. Następnie postanowiono, by ustawowo zapewnić im odpowiednie miejsca pracy, z wykluczeniem jednak organów ludowych komisariatów oświaty oraz fabryk i zakładów związanych z przemysłem wojennym. Postanowienie kończyło się wnioskiem, by powyższą decyzję przyjąć jako obowiązujące powszechnie prawo⁸.

Powyższe sformułowania, mające jedynie pozornie humanitarny charakter, ukrywały w rzeczywistości bezwzględne i łamiące wszelkie prawo działania GPU, a w konsekwencji głębokie dramaty moralne kapłanów. Stosowano wszelkie środki mogące prowadzić do zamierzonego celu. Były to groźby ciężkich represji wobec księży i ich najbliższej rodziny, przedłużająca się presja fizyczna i psychiczna, groźby anonimowego zabójstwa pozbawiającego śmierć aureoli męczeństwa, groźby aresztowania, skazania na wieloletnie roboty w łagrach lub na śmierć oraz niezwłocznego wykonania tego ostatniego wyroku. Życie codzienne dowodziło na każdym kroku, że nie były to czcze pogroźki. Tym z księży, którzy zostali uwięzieni i skazani na wieloletnie roboty w wyniszczających zdrowie warunkach łagrowych, a później zesłani na Syberię bez perspektywy uwolnienia, za rezygnację z kapłaństwa obiecywano uwolnienie i pracę z dobrymi zarobkami.

Wspomnienia księży więzionych w znanym łagrze na Wyspach Sołowieckich⁹, na przykład Donata Nowickiego (1893-1971), Franciszka Bujalskiego (1891-1958)¹⁰ i innych, wobec których zastosowano powyższy szantaż, mówią o tym, że po odrzuceniu takich propozycji inscenizowano rozstrzelanie, które było dramatycznym przeżyciem dla więźniów. W roli wytrawnego szantażysty

⁶ WCIK – Wsierosyjskij Centralnyj Ispelnitelnyj Komitet.

⁷ Gosudarstwiennyj Archiw Rossyjskoj Fiederacji (GARF), Fond 1235-141-435, k. 3. Tłum. z jęz. rosyjskiego H. Owsiany.

⁸ Sprawę prowadzili tow. tow. P. Smidowicz (p.o. sekretarza WCIK) i Cichon. Tamże.

⁹ Łagier założony został w 1921 r. w istniejącym tam od XVII w. sławnym ośrodku religijnym Cerkwi prawosławnej w Rosji. Istniał do 1939 r. i w procesie eksterminacji duchowieństwa prawosławnego i katolickiego spełnił wyjątkową rolę.

¹⁰ Obaj księża znaleźli się w Polsce dzięki wymianie więźniów politycznych 12 IX 1932 r.

i reżysera wyróżniał się funkcjonariusz GPU z Leningradzkiego Okręgu Wojskowego – A. Pauker¹¹.

GPU nie odniósł sukcesu w doprowadzaniu do apostazji księży katolickich. Z ogółu duchowieństwa obrządku łacińskiego w ZSSR, obejmującego kilkaset osób, pod wpływem wspomnianych lub jeszcze innych zagrożeń, kapłaństwo porzuciło tylko siedmiu księży. Pięciu z nich należało do archidiecezji mohylewskiej, jeden do żytomierskiej, a jeden to były, żonaty kapłan prawosławny, który przeszedł do Kościoła katolickiego obrządku wschodniego¹². W diecezji tiraspolskiej¹³ nie było, o ile wiadomo, ani jednej znanej apostazji. Niekiedy źródła sowieckie podawały fałszywe informacje na temat porzucenia kapłaństwa przez księży katolickich. Tak było w przypadku dwóch księży polskich z Ukrainy: Kazimierza Nanowskiego (1872-1936), który po kilkakrotnym aresztowaniu, skazaniu i pobycie w więzieniu zbiegł do Polski w 1929 roku; oraz Antoniego Kelus-Dołęgi (1872-1927), który nękanym przez GPU, zachorował psychicznie i zmarł w szpitalu.

Chronologicznie pierwszą była apostazja ks. Władysława Chrzczonowicza (1884-?) z Charkowa, który – według informacji zamieszczonej przez dziennik „Prawda” z 25 I 1925 – w wigilię Bożego Narodzenia 1924 roku ogłosił wiernym w kościele, że porzuca kapłaństwo, wygłosił antyreligijne przemówienie, publicznie zdjął sutannę i zmienił nazwisko na Lansberg (Landzberg?)¹⁴. Dwa lata później ukazujący się w Kijowie polskojęzyczny tygodnik „Głos Młodzieży” (1927, nr 2) ogłosił na pierwszej stronie *List otwarty Ks. E. Perkowicza do duchownych i świeckich wyznawców wszelkich religii*. Ks. E. Perkowicz

¹¹ Por. ks. Donat [Nowicki], *Wśród tortur ducha i ciała. Z przeżyć kapłana w więzieniu sowieckim*, „Przewodnik Katolicki”, 1936, nr 34, s. 553; ks. F. Bujalski, *Krótki życiorys i przebieg pracy kapłańskiej*, Pruszków 1956, mps w Archiwum Archidiecezji Warszawskiej, teczka ks. F. Bujalskiego. Autor pisze m.in.: „Stosowali ohydne środki fizyczne i moralne, a jednocześnie szafowali obietnicami i przyrzeczeniami, że jeżeli przyznam się do zarzucanych win, podpiszę protokół sporządzony przez śledczego, zerwę z Rzymem i kapłaństwem, to darują mi karę, natychmiast zwolnią z obozu, ba! nawet obiecywali wysokie i dobrze płatne stanowiska na wolności, inaczej śmierć”. Podobne metody stosowane przy nakłanianiu do porzucenia kapłaństwa przedstawia bp T. Matulionis (1873-1962), były więzień łagru na Sołówkach. Por. „Gazeta Świąteczna” (Warszawa), 1936, nr 2869, s. 11.

¹² Por. T. Skalski, *Terror i cierpienie. Kościół katolicki na Ukrainie 1900-1923. Wspomnienia*, Lublin – Rzym – Lwów 1995. Por. także relację A. Ponińskiego z 16 VIII 1927 r. o sytuacji Kościoła w ZSSR przesłaną Prymasowi Polski, AAG AP – Archiwum Archidiecezji Gnieźnieńskiej, sygn. III/28, k. 4; oraz tegoż autora *Zagadnienie religii w ZSSR* z 11 II 1930, s. 19-21, Archiwum Instytutu Polskiego i Muzeum im. gen. Sikorskiego w Londynie, sygn. A.12/P/22.

¹³ Powstała w 1848 r., jej siedzibą był Saratow nad Wołgą. W 1919 r. 30% wiernych (114 tys.) stanowili Polacy. W tym samym czasie było w niej 15% księży Polaków (28). Por. *Directorium Cultus Divini in Dioecesi Tiraspolensi Anno Domini 1919*, Odessae 1919, s. 112.

¹⁴ W tym samym numerze gazeta informowała, że W. Chrzczonowicz wydał antyreligijną i antykościelną broszurę pt. *17 lat mojego stanu duchownego*.

(1875-?) ogłaszał w nim, że porzuca kapłaństwo i wiarę w Boga. W obszernym wywodzie podawał cały szereg argumentów wskazujących na fałsz religii w ogóle, a chrześcijaństwa i katolicyzmu w szczególności. Na tej samej stronie tygodnik zamieszczał urzędowe pismo *Do Podwydziału Kultów Religijnych Płoskirowskiego Wydziału Administracyjnego*, w którym ks. Perkowicz zawiadamiał ten urząd o wyrzeczeniu się kapłaństwa, prosił o skreślenie go z listy duchownych i przywrócenie mu praw obywatelskich (których księża, jako „liszeńcy”, nie posiadali). Redakcja dodawała swój charakterystyczny, triumfalny komentarz.

Bardziej „udoskonalony” charakter miały trzy apostazje, które miały miejsce dwa lata później na terenie Białorusi. Dokonali ich księża: Aleksander Sak (1890-1937), Bolesław Wołyniec (1884-?) i Józef Żamojtuk (1884-?). Sensacyjne i obliczone na wielki rezonans społeczny były dwujęzyczne doniesienia gazet na ten temat¹⁵.

W wydarzeniach tych nietrudno było dostrzec scenariusz przygotowany przez GPU i w odpowiedni sposób realizowany. Wszystkie bowiem miały taką samą oprawę wizualną i propagandową. W celu nadania rozgłosu i wywołania większego wrażenia wyrzeczenie się kapłaństwa odbywało się zawsze po nabożeństwie w kościele, w którym dany ksiądz pracował. W każdym przypadku księża ci publicznie zdejmowali sutanny. Wszyscy też, bezpośrednio przed tym aktem, wygłaszali przemówienie antyreligijne i antykościelne, powtarzane następnie w gazetach z dodatkowymi oświadczeniami o podobnym charakterze. Wskazywały one na antyspołeczną rolę religii, a Kościoła katolickiego w szczególności. Kościół przedstawiany był w nich jako sprzymierzeniec wyzyskiwaczy ludu pracującego i wrogów rewolucji oraz władzy sowieckiej¹⁶.

¹⁵ Oto kilka tytułów: *Rozkład Kościoła katolickiego. Ksiądz Józef Żamojtuk zrzucił sutannę*, „Orka” (Mińsk), 10 IX 1929, nr 71; *Ne хочzu bolsze obmanywat’, ne хочzu służył’ kontrrewolucjoneram. Ksiendz Josif Żamojtuk sniał z siebia svoj san*, „Raboczyj” (Mińsk), 19 IX 1929, nr 206; *Upadek Kościoła katolickiego. Ksiądz Bolesław Wołyniec zrzekł się stanu duchownego*, „Orka” 24 X 1929, nr 84; *Dalszy upadek Kościoła katolickiego; Ksiądz Sak zrzucił sutannę; Oświadczenie byłego ks. proboszcza Kościoła chojnickiego, Saka*, „Orka”, 21 IX 1929, nr 90; *Chwieje się w posadach czarny gmach fałszu, obłudy i kontrrewolucji*, tamże; *List od biłoha ksiendza Żamojtuka*, „Zwieszda” (Mińsk), 2 X 1929, nr 225.

¹⁶ Oto niektóre z tych wypowiedzi – ks. E. Perkowicz: „...przyszedłem do najmocniejszego przekonania [...] że droga religii, to nie jest droga dobra, że to nie jest służba ludowi, a przeciwnie robota na szkodę jemu, a na pożytek wyzyskiwaczom ludu” („Głos Młodzieży” 8 II 1927); ks. J. Żamojtuk: „Rewolucja wykazała, że lud pracujący bez pomocy religii zdolny jest do pracy i twórczości [...]. I zacząłem się zastanawiać, komu ja niosę ukojenie? Komu służy religia i kościół? [...] tylko tej części, która cierpi nie orząc, nie siejąc [...] i znalazłem odpowiedź na pytanie: komu służę ja i religia, a mianowicie: tylko tym możliwym, którzy lud pracujący wyzyskują, i tym, którzy teraz chcą zguby Władzy Sowieckiej, oraz imperialistycznym zamiarom Polski faszystowskiej i kontrrewolucjonistom. [...] Niech zginą ciemnota i zabobony religijne...” („Orka”, 10 IX 1929, nr 71).

Stanowiło to w każdym przypadku uzasadnienie porzucenia kapłaństwa. Oświadczenia te publikowane były w gazetach o zasięgu lokalnym i ogólnopolskim, z triumfalnymi komentarzami redakcji. Musiały one odpowiadać wymaganiom stawianym przez GPU. Pierwsza redakcja oświadczenia o apostazji autorstwa ks. Perkowicza została przez GPU odrzucona, jako nieodpowiednia. Dopiero druga jego forma, bardziej rozwinięta i antyreligijna, została przyjęta.

W planach GPU apostazje księży miały być, jak wspomniano, ciężkim ciosem w wierzenia religijne przede wszystkim katolików oraz w autorytet moralny Kościoła katolickiego, uznawanego za szczególnie niebezpieczny dla ustroju komunistycznego. Księża zaś mieli spełnić wyjątkowo ważną rolę jako wykwalifikowani propagandyści ateizmu. Użycie ich w tym celu, z nieznanymi bliżej przyczyn, było jednak bardzo ograniczone i nie dotyczyło wszystkich. Znany jest tylko jeden wypadek z terenu Podola, gdy funkcję taką przez kilka miesięcy 1927 roku spełniał, zresztą bez powodzenia, wspomniany wyżej E. Perkowicz¹⁷.

Relacje na temat apostazji księży świadczą o tym, że jakkolwiek były one szokiem i bardzo bolesnym wstrząsem religijnym i moralnym dla wiernych, to jednak nie miały takiego znaczenia, na jakie liczył GPU¹⁸. Realizacja przyjętego hasła: każdy z apostatów musi być przemieniony w propagandystę ateizmu i areligijności¹⁹, też nie przyniosła zamierzonych efektów. Może to stanowić interesujące świadectwo zachowania się apostatów w sytuacjach granicznych. O niepowodzeniach GPU w ich wykorzystywaniu w celu ateizacji społeczeństwa może, jak się wydaje, świadczyć fakt, że niektórzy z nich zostali później rozstrzelani (A. Sak w 1937 roku, a N. O. Tołstoj w 1938 roku), a inni zesłani (E. Perkowicz), los pozostałych pozostaje nieznany²⁰. Niepowodzenia tej akcji miały zapewne wpływ na przyjęcie przez

¹⁷ Jego pogadanki ateistyczne spotykały się z licznymi, kłopotliwymi pytaniami, wskazującymi na bardzo negatywny stosunek do niego katolików. Teczka archiwalna dotycząca tych pogadaniek zawiera około pięciuset takich pytań. Zanotowane przez agentów GPU, miały służyć jako źródło badania nastrojów i poglądów katolików oraz odpowiedniego doboru metod walki z religią i Kościołem. Por. W. Jeleńskij, O. Patałaj, *Nacjonalna problema w radiańskiej cerkownij politici w Ukraini*, „Ludina i Swit” 1992, nr 2, s. 10.

¹⁸ Redakcja wychodzącej w Żytomierzu gazety „Radiańska Wołyń” w polskojęzycznej wkładce pt. „Nasza Strona” zapowiadała: „Będą masy przechodzić na stronę byłego ks. Chrzczonowicza”, „Radiańska Wołyń” 1925, nr 25, s. 5.

¹⁹ Por. d’Herbigny, dz. cyt., s. 7-8.

²⁰ Porzucenie kapłaństwa inaczej wyglądało w Cerkwi prawosławnej, gdyż – według doniesień prasy sowieckiej – objęło bardzo dużą liczbę duchownych. Porzucenie kapłaństwa przez księży prawosławnych wiązało się niewątpliwie z faktem posiadania przez nich własnych rodzin i dzieci. Ponieważ status „liszeńców” oznaczał pozbawienie praw do kartek żywnościowych, mieszkań komunalnych i innych uprawnień, ich sytuacja materialna stała się dramatyczna. Dzieci księży

GPU, w późniejszym okresie, takich form walki, które prowadziły do fizycznej eksterminacji duchowieństwa katolickiego.

JAKO AGENCI

Ważnym zadaniem GPU było werbowanie kapłanów, a także wiernych wszystkich wyznań oraz ogromnej liczby osób z różnych środowisk, na tajnych agentów GPU. Już w 1922 roku przyjęty został plan działania w tym względzie, mający na celu stworzenie sieci tajnych agentów CZEKA²¹ we wszystkich kościołach²². W GPU istniał specjalny pododdział, którego celem była „obróbka” duchowieństwa katolickiego, to znaczy zmuszanie księży za pomocą wszelkiego rodzaju metod do ukrytej współpracy z tą instytucją. Środki, jakie w tym celu stosowano, były takie same jak w przypadku apostazji. Nowym elementem była jedynie obietnica pozostawienia na dotychczasowym stanowisku.

W lutym 1930 roku GPU zażądał od wszystkich pozostających jeszcze na wolności księży podpisania deklaracji o współpracy. Tym, którzy odmawiali, dawano osiem dni do namysłu²³. Nie wiadomo dokładnie, jak duży procent kapłanów uległ zastraszeniu i terroryzmowi, lecz duża ich część, jak się wydaje, wspomnianą deklarację podpisała²⁴. Niektórzy, być może większość lub wszyscy, bezzwłocznie wyjawiali ten fakt swoim przełożonym, nie tracąc ich zaufania. Tak było na przykład w przypadku ks. K. Łupinowicza (1891-1937), proboszcza parafii św. Piotra i Pawła w Moskwie. O podpisaniu deklaracji powiadomił on rezydującego tam administratora apostolskiego, biskupa Neveu²⁵,

prawosławnych spotykały się z szykanami w szkole. Por. A. Starodworski [A. Kwiatkowski], *Tragedia Cerkwi prawosławnej w ZSRR*, Warszawa 1934, s. 95-99.

²¹ CZEKA (WCZEKA) – Wsierossyjskaja Czeriezwydzajnaja Komissia po Borbie s Kontrrewoluciej i Sabotażem – Ogólnorosyjska Nadzwyczajna Komisja do Walki z Kontrrewolucją i Sabotażem, utworzona w 1917 r. przez F. Dzierżyńskiego, w 1922 r. przemianowana na GPU. Posiadała nieograniczoną władzę w stosowaniu terroru.

²² Por. Starodworski, dz. cyt., s. 95-98.

²³ Jej tekst był następujący: „Ja...zobowiązuję się do przekazywania GPU tego rodzaju informacji, jakie będą ode mnie wymagane i do zachowania tajemnicy, pod karą według prawa wojennego”. A. Wenger, *Rome et Moscou 1900-1950*, Paris 1987, s. 372.

²⁴ Na jednym z posiedzeń oddziału lokalnego GPU w połowie lat dwudziestych, zastępca GPU Ukrainy, Karlson, oświadczył, że zostało już zwerbowanych 21 księży katolickich. Por. Gosudarstwennyj Archiw Winnickoj Oblasti, Fond II-31, opis 1, dielo 538, k. 46-50 (kwerenda H. Strońskiego). Stanowiło to nieco mniej niż połowę pracujących tam wówczas księży katolickich.

²⁵ Bp Pie-Eugène Neveu (1877-1946) pracował w Rosji od 1906 r. W 1926 r. został mianowany administratorem apostolskim w Moskwie i potajemnie konsekrowany na biskupa. Rezydował tam do 1936 r. Zmarł we Francji.

którego był wikariuszem generalnym²⁶. Został za to później oskarżony o cały szereg ciężkich przestępstw politycznych, w tym o zdradę tajemnicy służbowej, i skazany na łagry, gdzie zmarł w 1937 roku. Wielu księży po podpisaniu zobowiązania o współpracy nie wypełniało go. Z tego powodu byli aresztowani, skazywani, a niekiedy rozstrzeliwani²⁷.

Formą samoobrony było także dyskretne danie do zrozumienia kolegom o podpisaniu deklaracji współpracy z GPU. Zdarzały się też wypadki oficjalnego wycofania się z kolaboracji, co kończyło się aresztowaniem i skazaniem. Ks. Joseph Beilman (1873-?) z diecezji tiraspolskiej, który pod wpływem szantażu podpisał zobowiązanie o współpracy z GPU, wycofał się z niej, pisząc w tej sprawie do WCIK w Moskwie wiosną 1930 roku. Został za to aresztowany. Na późniejszym procesie grupy księży i sióstr zakonnych w Woroneżu w 1935 roku stwierdził, że swoje zeznania podczas poprzedniego śledztwa i procesu pisał pod dyktando śledczego²⁸. Był to akt niezwyklej odwagi. Dziś, kiedy znamy już metody stosowane wobec więźniów politycznych w ustrojach totalitarnych, ocena moralna podpisujących deklarację o współpracy z GPU byłaby trudna. Tym bardziej gdy jej faktycznie nie realizowali.

WIERNOŚĆ TOŻSAMOŚCI KAPŁAŃSKIEJ

Przypadki apostazji stały się głośne. Fakty zgody na kolaborację ujawniają dziś dokumenty archiwalne i stają się one znane. Rzadko natomiast zwraca się uwagę na przykłady wierności powołaniu kapłańskiemu w represyjnym systemie totalitarnym. Była to postawa bezwzględnie przeważająca. Sam fakt pozostania kilkuset kapłanów katolickich w państwie, w którym niemal od samego początku jego istnienia rozpoczęło się ich prześladowanie – z częstymi wypadkami śmierci – świadczy o heroizmie. Większość z nich pozostała na placówkach pomimo narastających wciąż represji i możliwości opuszczenia Rosji sowieckiej. „Dziś każdy ksiądz, który zostaje na posterunku, jest wyznawcą wiary” – stwierdzał w 1923 roku ks. E. P. Neveu (1877-1946), Francuz, pracujący od listopada 1906 roku dla kolonii francuskiej w Makiejewce, w Zagłębiu Donieckim na Ukrainie, w latach 1926-1936²⁹ biskup i administrator apostolski w Moskwie. Do 1923 roku zginęło w ZSSR 23 księży katolickich.

²⁶ Por. W e n g e r, dz. cyt., s. 272.

²⁷ Taki był na przykład los bpa M. F. Remowa (1888-1935), wybitnego uczonego i doradcy prawnego metropolity Sergiusza w Moskwie. Był biskupem prawosławnym, a następnie ukrytym biskupem katolickim obrządku wschodniego. Por. W e n g e r, dz. cyt.

²⁸ Por. tamże, s. 182-189.

²⁹ Tamże, s. 168.

Attaché konsularny RP w Leningradzie, M. Grendyszyński, w raporcie dla MSZ z 18 XII 1929 roku, przedstawiającym coraz cięższe położenie księży w tym mieście, pisał: „Na duży plus miejscowego duchowieństwa policzyć należy, że gdy paru z nich miało możliwość wyjazdu z ZSRR – nie czynili żadnych starań, stojąc na stanowisku, że nie wolno jest żadnemu księdzu opuścić dobrowolnie zagrożonej placówki”³⁰. W tym samym roku zostali oni aresztowani i skazani na dziesięć lat łagrów. Jeden z księży z diecezji żytomierskiej w liście z 27 X 1934 roku do byłego administratora tej diecezji ks. T. Skalskiego (1877-1958), przebywającego już w Polsce dzięki wymianie więźniów, pisał między innymi: „Dusza i serce rwie się do Was, ale i razem sumienie dyktuje: *n o n p o s s u m u s*. Zbici i zmęczeni na posterunkach naszych na tej ziemi bliżej jesteśmy Ukrzyżowanego”³¹. Toteż nuncjusz apostolski w Warszawie, biskup F. Marmaggi, w rozmowie na ten temat z ks. Skalskim stwierdzał, że „Stolica Apostolska ocenia przebywanie księży w Sowietach jako czyny heroiczne i że do niesienia takowych nikogo nie zniewala”³².

Na uwagę zasługują mało dotychczas znane postawy kapłanów w łagrach sowieckich, świadczące o zachowaniu przez nich głęboko rozumianej postawy kapłańskiej. O ks. Stanisławie Jachniewicz (1888-1937) z Żytomierza, rozstrzelanym w Magadanie 27 XI 1937 roku, łagrowy konfident NKWD³³ donosił, że „przez cały czas zajmował się na spec. Ł/P [specjalny oddział łagrowy] Neriga wykładami na temat wiary katolickiej wśród łagierników”³⁴. Latem 1932 roku w łagrze na Wyspach Sołowieckich odbył się zbiorowy proces 32 księży katolickich różnej narodowości, oskarżonych o stworzenie tam „zwartego antysowieckiego ugrupowania”. Faktycznie chodziło o ciche porozumienie niesienia sobie wzajemnej pomocy materialnej i moralnej. W czasie procesu wszyscy byli nakłaniani do porzucenia kapłaństwa, za co obiecywano im uwolnienie i dobrze płatną pracę. W aktach personalnych zachowały się odpowiedzi niektórych z nich na powyższą propozycję. Są one wyrazem zachowania świadomości tożsamości kapłańskiej. „Bóg wyróżnił mnie w ten sposób – stwierdzał ks. Paweł Chomicz (1893-1937?) z archidiecezji mohylewskiej – że znoszę cierpienia umacniając uczucia innych wiernych. Na żadne kompromisy

³⁰ Archiwum Akt Nowych w Warszawie. Zespół MSZ, sygn. 10183, k. 10. Jako bohaterskie i męczeńskie trwanie duchowieństwa polskiego na stanowiskach określał również radca poselstwa polskiego w Moskwie Alfred Poniński.

³¹ Archiwum Archidiecezji Gnieźnieńskiej. Akta Protektora Wychodźstwa, sygn. III/100, k. 131.

³² Tamże, sygn. III/100, k. 168.

³³ Narodnyj Komissariat Wnutriennych Dieł – Ludowy Komisariat Spraw Wewnętrznych. Istniał od 1934 r. jako kontynuacja GPU.

³⁴ Odpis z akt personalnych w Centralnym Archiwum Państwowym Organizacji Społecznych Ukrainy w Kijowie. Kwerenda diakona A. Sokołowskiego OSBM z Kijowa.

w dziedzinie religii nie pójdę”³⁵. Analogiczna była odpowiedź jego kolegi z tej samej archidiecezji ks. Wincentego Dejnisa (1880-?), zanotowana w aktach: „Jestem gotów oddać życie za moje przekonania katolickie”³⁶. Ks. Jakob Rosenbach (1885-?) z diecezji tiraspolskiej oświadczył w czasie śledztwa: „Co się tyczy katolicyzmu, to nie zmienię własnych przekonań. Takim samym wytrwałym wiernym, jakim byłem przed aresztowaniem i zesłaniem do łagrów, pozostałem nadal. Nie żywię nienawiści do władzy sowieckiej, ale nigdy nie mogłem popierać bezbożności i nie będę postępować wbrew własnemu sumieniu”³⁷.

Poprzestajemy tu na opisowym aspekcie powyższych świadectw. Dalsze ustalenie faktów, a więc losów kapłanów katolickich i świadectw ich postawy moralnej w sowieckim systemie totalitarnym, w okresie międzywojennym, w czasie II wojny światowej oraz po jej zakończeniu, kiedy to w łagrach na terenie ZSSR znalazło się kilkuset kapłanów katolickich z Polski, Litwy, Łotwy, Węgier i z innych krajów, powinno być czynnością pierwszą. Jest to wymóg szacunku dla ich postawy wierności powołaniu kapłańskiemu w najcięższych warunkach egzystencji ludzkiej.

Ostatnio zwrócił na to uwagę papież Jan Paweł II w swojej książce *Dar i Tajemnica*, pisząc: „Na szczególną pamięć zasługuje martyrologium kapłanów w łagrach syberyjskich czy innych na terenie Związku Sowieckiego”³⁸. Uzasadnieniem tego przypomnienia może być, jak się wydaje, fakt, że zawarte we wspomnianym martyrologium świadectwa heroicznej wierności nie tylko ludzkim, ale także transcendentnym i związanym z tożsamością kapłańską wartościom, stanowią w dobie postmodernistycznego relatywizmu przykład budzący nadzieję na przyszłość. Wobec pojawiającej się niekiedy, tu i ówdzie, propozycji modelu kapłana funkcjonariusza stanowią one nie tylko uderzający kontrast, ale przede wszystkim zasadnicze zakwestionowanie takiego modelu i jego odrzucenie.

³⁵ GARF, Zbiory Iriny Osipowej z moskiewskiego oddziału MEMORIAŁ.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996, s. 38.

O POEMACIE KAROLA WOJTYŁY „MYŚLAĆ OJCZYŻNA...”

Intuicje i stwierdzenia etyczne układają się w pewien porządek. Warstwa wydarzeń dziejowych powinna być oceniana i regulowana przez sumienie, natomiast indywidualne sumienie dlatego jest tak ważne, że czerpie swą prawdę z „Kościoła sumień” – tajemniczej i fundamentalnej rzeczywistości.

I

W pierwszym okresie twórczości poetyckiej Karola Wojtyły przeważała wyraźnie problematyka religijno-filozoficzna; rozważane były podstawowe sprawy jednostkowego bytu ludzkiego. Jak by powiedział sam Autor: chodzi o „każdego z osobna i wszystkich razem”, a więc skupienie uwagi na antropologicznej uniwersalności. Zmiana nastąpiła w połowie lat sześćdziesiątych: odtąd na czołowe miejsce wysuwają się zagadnienia historyczne, społeczne, eklezjologiczne. Kilka poematów poświęca Karol Wojtyła krajowi rodzinnemu, własnemu narodowi, innym narodom, Kościołowi, procesowi dziejowemu. Teksty tworzące tę grupę to: *Wigilia wielkanocna 1996* (1966), *Myśląc Ojczyżna...* (1974), *Stanisław* (bez daty – prawdopodobnie druga połowa lat siedemdziesiątych).

Pamiętamy również, że stosunkom między dużymi grupami społecznymi oraz związkom człowieka z przeszłością i współczesnością poświęcił autor – już jako Jan Paweł II – wiele wypowiedzi w kazaniach, przemówieniach i encyklikach. Sporo fragmentów, a nawet całych tekstów papieskiego nauczania, należy do literatury pięknej – nie tylko do niej, ale także do niej. Posłużę się tu stwierdzeniem Jacka Łukasiewicza: „Siła kazań wygłoszonych na placu Zwycięstwa [dziś placu Piłsudskiego – K.D.], w Gnieźnie, w Brzezincè równa jest sile najwybitniejszych polskich tekstów literackich, takich jak *Treny*, *Dziady*, *Wesele*, a pod pewnymi względami, wynikającymi ze szczególnej «sytuacji komunikacyjnej», jest w ogóle nieporównywalna. To, że teksty te należą do polskiej literatury, że można je odczytywać w jej porządku, oznacza, iż tkwią one w ciągu polskiej tradycji literackiej, zależą od dzieł dawniejszych i wpływają na dzieła nowe”¹.

¹ J. Łukasiewicz, *Homilie polskie*, „Więź” 1987, nr 1, s. 12.

W szkicu tym zajmę się jednak tylko tekstami poetyckimi, głównie jednym poematem *Myśląc Ojczyzna...* Rodzinny kraj nie został tu skonkretyzowany, nie padła nazwa „Polska”, „Rzeczpospolita”, ale treść wskazuje niewątpliwie, że chodzi tym razem o ojczyznę Autora i naszą. Najdobitniej świadczy o tym zarys historii Polski znajdujący się w środkowej części utworu: we wczesnym okresie pojawiają się „czasy rozbicia i złoty wiek”, potem zostaje przywołana „złota wolność” i tuż po niej następująca niewola, a następnie „ofiary pokoleń” i dążenie do wolności „droższej niż życie” i „silniejszej niż śmierć”. Nie przywołano konkretnych wydarzeń historycznych, nazw osobowych ani geograficznych, a przecież wiadomo, o dziejach jakiego narodu mówi podmiot poematu.

Również rozważania językowe dookreślają przedmiot i głównego adresata poetyckiej wypowiedzi. Zrazu jest to gorzkie spostrzeżenie:

nie podjęły mowy moich ojców
języki narodów,
tłumacząc
„za trudna” lub „zbędna”
– na wielkim zgromadzeniu ludów
mówimy nie swoim językiem.
Język własny zamyka nas w sobie:
zawiera,
a nie otwiera.

Rozważania o języku przynoszą także inne intuicje semiotyczne i konstatacje antropologiczne. Dostrzegamy głębokie rozumienie rzeczywistości językowej, bliskie semiologii, a nawet hermeneutyce prawie nie znanej wtedy w Polsce. Mowa jest żywiołem podstawowym, czy lepiej: rzeczywistością podstawową, przestrzenią, w której rozgrywa się duchowe życie człowieka. Jak mówi podmiot utworu: „Poza mową otwiera się przepaść”, „ocean powszechnej ludzkiej mowy”. W niej „wzbiera” historia, w niej wspólnota narodowa „istnieje w głąb własnych korzeni”. W zbiorach znaków ukryta jest tajemnicza mądrość zbiorowa, trzeba ją jednak wydobyć, zinterpretować, a jest to wysiłek twórczy i nie mający końca. Podmiot poematu sugeruje również otwarcie się społeczności etnicznej, wyjawienie prawd ukrytych – sobie oraz innym narodom. Może nawet polskość ma coś do powiedzenia wspólnocie uniwersalnej:

Lud żyjący w sercu własnej mowy
pozostaje poprzez pokolenia tajemnicą myśli
nie przejranej do końca.

Postulat powyższy jest tym bardziej aktualny i domagający się spełnienia, że polszczyzna nie jest w świecie doceniana („na rynkach świata nie kupują naszej myśli z powodu drożyzny słów”). Język narodowy, będąc macierzystym środowiskiem jednostki, umożliwia jej duchowe (czyli ludzkie) istnienie. Ta podstawowa rzeczywistość znakowa może jednak „zamknąć nas w sobie”.

Wprowadzenie perspektywy religijnej, docenienie zjawiska Kościoła ma też wymiar komunikacyjny – dzięki temu faktowi kulturowemu i mistycznemu doświadczenie narodowe ma szansę „przekładu” na język uniwersalny.

Z poematów historycznych Karola Wojtyły można wydobyć koncepcję narodu, którego przeszłość jest prezentowana, ale w pewnych fragmentach czytamy także uwagi o powinnościach narodowych w ogóle. Pojawia się pojęcie wspólnego dobra, przypominane są błędy dawne i obecne, ukazana jest niezgoda na klęski i na słabość: „Nie możemy godzić się na słabość“.

Stale przewijają się wezwania do pogłębiania tożsamości i budowania jedności. Przeważnie znajdujemy myśli o narodzie zrodzone z obserwacji przeszłości Polski, są to bowiem rozważania o historii wyjątkowo trudnej, wymagającej ciągłego niemal ożywiania nadziei i wywalczenia istnienia. W którymś momencie podmiot mówiący przedstawia podział członków narodowej społeczności na tych, co „nadpłacili”, i tych, co „nie dopłacili”. Moralnie dopuszczalna bywa ofiara, w pewnych okresach nawet ofiara z życia, tego wielkiego daru Stwórcy. A powszechnie popularna powinna stać się postawa czuwania i oczekiwania (czynnego) na historyczną szansę. Oto jeden z piękniejszych cytatów, który już teraz zestawiany bywa z poetycko-moralnymi formułami Miłosza i Herberta:

Słaby jest lud,
jeśli godzi się ze swoją klęską,
gdy zapomina,
że został posłany,
by czuwać, aż przyjdzie jego godzina.
Godziny wciąż powracają
na wielkiej tarczy historii.

Wspomniany został również wspólny los narodów pierwszej Rzeczypospolitej w przejmującej eksklamacji:

Wy,
co wolność waszą
związaliście z naszą,
przebaczcie!

Jest w tym wykrzyknieniu ból straconej niepodległości, a zarazem straconych szans na współżycie solidarne, przyjazne, może nawet w jedności – oczywiście w jedności respektującej kulturową odmiennność każdego z partnerów. Wątek przenikania się i współbycia narodów europejskiego Wschodu i Zachodu powróci z dużą siłą w latach pontyfikatu, a streścić go można w znanej metaforze o dwu duchowych płucach Europy.

Szczególnie wiele miejsca poświęca Autor zagadnieniu wolności, która to kategoria łączy płaszczyznę społeczno-dziejową z antropologiczną. Wedle celnej formuły jest ona „darem i zmaganiem”. Wymiar „daru” wskazuje na

tajemnicze jej źródła i wyjątkową wartość. Wymiar „zmagania” przypomina, iż trzeba stale o nią walczyć, wydobywać ją w ciągłym wysiłku:

Wolność stale trzeba zdobywać,
nie można jej tylko posiadać.

W wersach poświęconych wolności dochodzi do głosu aktywna, personalistyczna koncepcja jednostki ludzkiej, pojawiająca się stale w tekstach poetyckich, a wszechstronnie wyłożona w języku filozoficznym, na przykład w książce *Osoba i czyn*. Wolność nie jest celem jedynym; bycie wolnym umożliwia osiągnięcie innych wartości. Ale samo bycie wolnym jest wartością, dobrem wysoko usytuowanym w hierarchii, skoro parokrotnie czytamy, że wolność jest silniejsza niż śmierć. „Silniejsza” to w znaczeniu aksjologicznym cenniejsza, „droższa niż życie”. Droższa zapewne dlatego, iż bycie naprawdę wolnym jest sposobem istnienia etycznie cennym, zgodnym z nakazami sumienia. A właśnie kategoria „sumienia” jest jedną z centralnych w poemacie *Myśląc Ojczyzna...* i w całym ciągu tekstów o problematyce historyczno-antropologicznej. Do tego pola semantycznego należy najbardziej może znane zdanie z poezji Wojtyłowej:

Czyż może historia popłynąć
przeciw prądowi sumień?

Intuicje i stwierdzenia etyczne układają się w pewien porządek. Warstwa wydarzeń dziejowych powinna być oceniana i regulowana przez sumienie, natomiast indywidualne sumienie dlatego jest tak ważne, że czerpie swą prawdę z „Kościoła sumień” – tajemniczej i fundamentalnej rzeczywistości. Mówiąc w kategoriach niepoetyckich, mniej zmetaforyzowanych, mamy hierarchiczny porządek, który można tak oto przedstawić: proces historyczny → jednostkowe sumienie → wartości moralno-religijne → transcendentnie zakorzeniony sens dziejów.

Pod koniec utworu czytamy o „liturgii dziejów” i tu dochodzimy do podstawowych znaczeń poematów narodowych. Liturgia chrześcijańska uobecnia ofiarę z życia, która przynosi zbawienie – przypomina i pozwala uczestniczyć w zbawczej misji Chrystusa. Użycie zestawu słownego „liturgia dziejów” i „Eucharystia światów” wskazuje na możliwość odczytania w historii (poszerzonej o wymiar religijny) zmagania o zbawienie, gdzie mają sens nawet ofiary z życia. Naszą największą ojczyzną staje się Kościół. Zacytujmy końcowe zdania:

Ucząc się nowej nadziei,
idziemy poprzez ten czas
ku ziemi nowej.
I wznosimy cię,
ziemio dawna,

jak owoc miłości pokoleń,
która przerosła nienawiść.

A więc „ten czas” narodu, ludzkości i historii może stać się czasem dążenia do zbawienia. Historia staje się w perspektywie chrześcijańskiej przestrzenią osiągania celów ponadhistorycznych. „Ziemia nowa” przypomina Nowe Jerozolimę z Biblii. Cierpienia, klęski osobiste i historyczne mają więc sens nie tylko moralny, ale i metafizyczny. Utwory o tematyce społecznej, narodowej, makrohistorycznej odsłaniają swą religijną warstwę znaczeniową i włączają się w całość twórczości poetyckiej Karola Wojtyły skoncentrowanej na zagadnieniach teologicznych i filozoficznych.

Zajmujący się podobnymi problemami w literackiej twórczości Wojtyły Wiesław P. Szymański dochodzi do zbliżonych wniosków na podstawie analizy i interpretacji poematu *Stanisław*: „Utwór ten jest utworem o dwu bohaterach – królu Bolesławie i biskupie Stanisławie. Prawda pierwszego ukrywa się w mieczu, prawda drugiego w Słowie. Te dwie prawdy kształtują historię ziemi-ojczyzny. Ze wzajemnej relacji tych dwu prawd winna z czasem wyrosnąć tożsamość, jedność. W tej tożsamości ukrywa się istota naszej ojczyzny. Na czym ta jedność (tożsamość) polega? Na przemianie krwi przez Słowo. A zatem historyczne wydarzenie u początku dziejów stało się wydarzeniem innego wymiaru. Stało się gestem eucharystycznym. On to wyróżnia naszą historię spośród historii innych narodów.[...] Rozdwojona historia ziemi konkretnej, Polski, odnajduje więc swoją jedność w Kościele”².

II

„Ojczyzna” jest słowem znaczeniowo bogatym i odsyłającym do wielu desygnatów. Dla Polaków podstawowym odniesieniem jest rodzinny kraj i naród. Ale pojęcie ojczyzny obejmuje też inne przestrzenie i wartości. W komentowanym utworze mamy ciąg zjawisk, które można uporządkować ze względu na ich rosnące rozmiary. Jednostka ludzka poznaje język (a właściwie dojrzewa w nim) w rodzinnym domu i miejscowości swego dzieciństwa. W *Mysłąc Ojczyzna...* rodzinę, lokalną społeczność i najbliższe środowisko naturalne ukazują dwie najkrótsze części poematu: „Słyszę jeszcze dźwięk kosy...” i „Refren”. W nich pojawiają się konkretne obrazy jasnego nieba, pól pokrytych zbożem, drogi wytyczonej zboczem, wieczornego milczenia i „zmęczonych płuc mej ziemi”. Przedstawione są elementarne czynności związane ze zniwami na współczesnej Autorowi wsi, bo obok „dźwięku kosy” słyhać „nadciągające kosiarki”.

² W. P. Szymański, *Z mroku korzeni*, Kalwaria Zebrzydowska 1989, s. 76, 78.

Większą pojemność semantyczną mają pojęcia kraju i narodu. Im poświęcono w analizowanym poemacie najwięcej miejsca, gdyż na poziomie narodu rozgrywa się historia dłuższa niż dzieje narodu i nieskończenie bogatsza w zdarzenia. Mowa poznana w domu i w kręgu sąsiadów okazuje się systemem komunikacyjnym większej wspólnoty: w naszej cywilizacji najczęściej bywa językiem narodowym. Naród, poprzez uczestnictwo w historii, staje się częścią ludzkości; kraj jest przestrzennym fragmentem świata; państwo musi współistnieć w większych strukturach politycznych.

W myśli religijnej pojawiały się koncepcje całości instytucjonalnych łączących wspólnoty na poziomie uniwersalnym, całej ludzkości. W globalnym myśleniu chrześcijańskim nieodzowna okazała się figura Kościoła. W poemacie Karola Wojtyły Kościół jest bardziej wspólnotą mistyczną, ukrytym sensem istnienia ludzkości, a poprzez ten globalny sens wyjaśnia się dzieje narodowe.

Autor zdaje się mówić w tym bogato „zorkiestrowanym semantycznie” dziele, iż myśląc o ojczyźnie rozważamy byt różnych wspólnot, terytoriów, instytucji; zastanawiamy się nad postawami i wartościami z różnych poziomów ludzkiej aktywności. Zasadnicze są więc cztery poziomy wymienionych zjawisk, choć można dorzucić jeszcze jeden, na przykład region, prowincja, w polskiej tradycji województwo, i odpowiadające im kategorie wspólnoty lokalnej, dawniej plemienia, oraz postawy szczególnie cenne w nowoczesnych masowych społeczeństwach: regionalizm, lokalny patriotyzm itp.³ Dodajmy, że na przykład w kulturze wschodnioazjatyckiej identyfikacja z regionem była najsilniejsza, a kategorie narodowe pojawiły się późno i znaczą coś innego⁴. Jednakże w kręgu nowożytnej cywilizacji Zachodu region czy prowincja nie wytwarzały tak silnych więzi międzyludzkich, jak narody i dlatego zachowują podział na cztery podstawowe poziomy integracji społecznej.

³ Zob. S. Ossowski, *Socjologiczna analiza pojęcia ojczyzny*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 3: *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa 1967, s. 210: „taki charakter ma patriotyzm Mickiewicza z pierwszych stron jego epopei albo patriotyzm Tadeusza, sławiącego w rozmowie z Hrabią i Telimeną ojczyście drzewa i ojczyście niebo. Ponieważ patriotyzm tego rodzaju polega na osobistym stosunku jednostki do środowiska, nazwiemy obszar, który tu wchodzi w grę, prywatną ojczyzną, przeciwstawiając ją szerszemu zazwyczaj i bardziej zdeterminowanemu obszarowi ojczyzny ideologicznej”.

⁴ „Stąd w rezultacie ów brak w obrębie imperium chińskiego «narodowych» więzi. Jeśliby zaś postawić pytanie inaczej: na jakim poziomie integracji społecznej osiągnęły one w Chinach taką siłę jak więzi narodowe europejskie, jakiego terytorium broniono jako «ojczyzny» w ostatnich stuleciach, odpowiedź będzie dość jednoznaczna: właśnie prowincji”. K. Gawlikowski, *Chiny: państwo, naród czy cywilizacja?*, w: *Postacie narodów a współczesność*, oprac. K. Gawlikowski, Warszawa 1984, s. 174.

Treści przywoływane pojęciem ojczyzny można usystematyzować w następujący sposób:

PRZESTRZEŃ	WSPÓLNOTA	INSTYTUCJA	WARTOŚĆ POSTAWA	
rzeczywistość nadnaturalna	istoty nieśmiertelne	Kościół mistyczny	wiara	
świat	ludzkość	cywilizacja, organizacje uniwersalne	solidarność, miłość bliźniego	
kraj	naród	państwo	patriotyzm	
dom okolica	rodzina, ród, sąsiedzi	małżeństwo	miłość swojskość	

Przyjmowanie istnienia czwartego najwyższego poziomu pojmowania ojczyzny nie jest dostępne wszystkim ludziom, lecz tylko wierzącym w rzeczywistość nadnaturalną. Rozważania o tym wymiarze rodzimości mogą być prowadzone w języku teologicznym i religioznawczym, ale też w pewnym sensie w kategoriach teorii kultury i socjopsychologii: „ojczyzna jako korelat pewnych postaw psychicznych, wchodzących w skład kulturowego dziedzictwa grupy społecznej”⁵. A czyż dziedzictwem kulturowym społeczności chrześcijan nie jest pojmowanie rzeczywistości niebiańskiej (eschatologicznej) w sposób zbliżony do rozumienia ojczyzny?

W Nowym Testamencie nazywa się Boga wielokrotnie Ojcem Chrystusa, a Jezus potwierdza to inwokacją „Abba”. Co więcej, ludzie związani z Nim mogą nazywać Boga swym Ojcem – Chrystus nazywa Boga Ojcem wspólnoty wierzących: „wie Ojciec wasz, czego wam potrzeba, wpierw zanim Go poprosicie” (Mt 6, 8, por. także: J 15, 16; Łk 11, 13; Rz 1, 7). Podstawową modlitwą chrześcijan stała się „Modlitwa Pańska”, czyli „Ojcze nasz” (por. Mt 6, 9-13; Łk 11, 2-4). Życie ludzkie w optyce chrześcijańskiej, przedstawiane często jako wędrówka, prowadzi do Stwórcy i Zbawiciela, a więc jest powrotem do miejsca przebywania Ojca Niebieskiego i przodków w wierze, czyli w ścisłym sensie – do ojczyzny.

To prawda, że ów cel ludzkiej egzystencji nazywany jest „ziemią nową”, Jeruzalem Nowym (Apokalipsa 21, 1; por. Drugi list św. Piotra 3, 13), ale to miejsce wydaje się nowym z perspektywy aktualnego życia doczesnego. Natomiast z punktu widzenia eschatologicznego jest miejscem ojczystym, co wcale nie musi oznaczać akceptacji doktryny preegzystencji, bo chodzi tu nie

⁵ Ossowski, dz. cyt., s. 203.

o wymiar jednostkowy, lecz o ojczyznę wspólnoty zjednoczonej w Chrystusie. Przybliżyć to można dzięki takiemu przykładowi: dla dziecka urodzonego na obczyźnie ojczyzną pozostaje kraj rodziców, do którego ono po jakimś czasie wraca.

Niebo, dom Stworzyciela i Zbawcy, jest zarazem siedzibą istot duchowych i zbawionych, które tam trafiają po śmierci albo po sądzie ostatecznym. Ta doskonała pozadoczesność wyobrażana była zawsze jako miejsce cudowne i wspaniałe, na przykład w malarstwie średniowiecznym przedstawiano niebiańską rzeczywistość jako katedrę gotycką lub ogród, w którym przechadzają się zbawieni ludzie i aniołowie.

W poemacie Karola Wojtyły najbogatsze znaczeniowo relacje łączą wymiar narodowy z uniwersalnym (pojmowanym religijnie). Związki między tymi wymiarami istnienia osobowego i grupowego są rzeczywiście różnorodne i czasem trudne do zharmonizowania nie tylko dla polskiego katolika, ale dla każdego chrześcijanina. A to dlatego, że w nowożytnej historii narody odgrywały ogromną rolę w kształtowaniu poszczególnych osobowości i nadawaniu form życiu zbiorowemu. Nie jest to nacechowana ideologicznie konstatacja ani uogólnienie tez licznych doktryn narodowych. Do takich wniosków prowadzą doświadczenia historyczne i obserwacje prowadzone w ramach nauk humanistycznych.

Warto zacytować opinię socjologa J. Szczepańskiego, badacza dalekiego od wszelkich nacjonalizmów, analizującego podstawowe zbiorowości i procesy społeczne: „Przynależność do narodu, który daje jednostce język, związek z ziemią ojczystą, miejsce w dziejach i miejsce w łańcuchu pokoleń, jest bardzo ważnym lub wręcz najważniejszym czynnikiem społecznego samookreślenia się jednostki. Przynależność do narodu jest więc ważniejsza od przynależności do innych wielkich grup, w tym znaczeniu, że jednostka nie może się wyrzec przynależności do narodu i istnieć między narodami”⁶. Z końcowym stwierdzeniem można dyskutować, gdyż ostatnie dziesięciolecia przyniosły postępujące procesy wykorzenia ze wspólnot narodowych; być może też od kilku stuleci istnieli kosmopolici w pełnym znaczeniu tego słowa. Badania migracji społecznych również wskazują na istnienie jednostek funkcjonujących może nie „między”, lecz „wśród” kilku narodów.

Ważne natomiast jest podkreślenie przez Szczepańskiego znaczenia rodziny dla trwania wspólnot narodowych, zwłaszcza w procesie przekazywania języka, co usprawiedliwia umieszczenie w mojej tabeli kategorii rodziny i domu jako elementarnych poziomów zakorzenienia ludzkiej osoby w sferze rodzimości: „Jednakże najważniejszą instytucją narodową i elementem składowym narodu jest rodzina, w której dokonuje się proces przekazywania

⁶ J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970, s. 427.

narodowego dziedzictwa kulturalnego, a przede wszystkim języka, z pokolenia na pokolenie. Dzieje wszystkich narodów, z polskim włącznie, pozbawionych przez długi okres niepodległości politycznej, wskazują wyraźnie, że w utrzymaniu ich bytu narodowego rodziny były czynnikiem decydującym, przejmującym wiele funkcji, które w narodach niepodległych spełnia system szkolny, instytucje państwowe itp.”⁷

W ostatnich dwu stuleciach obserwowaliśmy liczne próby deprecjacji znaczenia więzi narodowych. Największym ruchem skierowanym przeciwko narodom były utopie rewolucyjne i ich lewicowe totalitarne realizacje. Naczelny mi hasłami owych ruchów były te w rodzaju „Proletariusze wszystkich krajów łączcie się” lub „Robotnicy nie mają ojczyzny”, hymnem zaś stała się „Międzynarodówka”. Jednakże już pierwsza wojna światowa wykazała, iż identyfikacja narodowa jest silniejsza od ideologicznej (od poczucia przynależności do klasowych ruchów rewolucyjnych). Dlatego wezwania przywódców konferencji w Zimmerwaldzie (m.in. Lenina) nie odniosły skutku. Podobnie było w 1920 roku w Polsce i w dziejach imperium sowieckiego, które zaczęło się rozpadać również pod wpływem odśrodkowych tendencji narodowych.

Owa ambiwalencja skutków, uczuć i dążeń etnicznych budziła niepokój moralistów, twórców kultury, polityków. W tradycji narodów uciśnionych miłość ojczyzny wyzwalała energie wolnościowe i dążenia do braterstwa ludów. Pisał o tym Karol Wojtyła w utworze *Myśląc Ojczyzna...*. Natomiast ideologie egoizmu narodowego prowadziły do prześladowań mniejszości etnicznych i wojen na tle narodowościowym. Skrajnie negatywnym zjawiskiem tego typu był ruch narodowosocjalistyczny w Niemczech.

Od kilku wieków usiłowano rozwiązać konflikt między tym, co partykularne, a tym, co uniwersalne, między poczuciem przynależności do narodu i do ludzkości. Wydaje się, że rozsądne i humanitarne koncepcje nie wskazywały drogi likwidacji świadomości i instytucji narodowych. Staraly się raczej zintegrować wartości etniczne z bardziej powszechnymi aksjologiami. Warto przytoczyć uwagi wielkiego socjologa i oryginalnego myśliciela F. Znanieckiego, także teoretyka więzi narodowych: „Tworzenie to [kultury światowej – K.D.] nie oznacza eliminacji obecnego zróżnicowania kultur, gdyż nie można jej stworzyć z niczego: wyrasta ona – i ma wyrastać – z kultur narodowych, podobnie jak kultury narodowe wyrosły z innych, starszych kultur, z jednym wszakże wyjątkiem. Podczas gdy te starsze kultury były względnie niezmiennie i dlatego kultury narodowe, rozrastając się i rozwijając, wypierały je, to kultury narodowe są dynamiczne i to właśnie ich stały rozwój twórczy czyni możliwym pojawienie się i rozwinięcie «ponadnarodowej» kultury światowej”⁸.

⁷ Tamże, s. 431.

⁸ F. Znaniecki, *Współczesne narody*, Warszawa 1990, s. 252.

Nie będzie chyba nadużyciem interpretacyjnym, jeśli stwierdzę, iż podobne intuicje zawarte są w poemacie *Myśląc Ojczyzna...*, a podobne idee głosi w nauczaniu papieskim Jan Paweł II. Być może wynika to – nawet u autorów różnych orientacji – z przeważającego w kulturze polskiej stylu myślenia o sprawach narodowych i uniwersalnych.

Warszawa 1995

CHCĘ PRZEKAZAĆ MŁODZIEŻY TO, CO SAM OTRZYMAŁEM

Rozmowa ks. Alfreda Wierzbickiego z ks. Luigim Giussanim

Ks. Alfred Wierzbicki: *Jest Ksiądz duchownym, który cieszy się autorytetem wśród młodzieży od kilku pokoleń. Kiedy wymienia się nazwisko don Giussani – czy to w Italii, czy poza jej granicami, na przykład w Polsce – kojarzy się ono od razu z dynamiczną rzeczywistością ruchu *Comunione e Liberazione*. Z jakich doświadczeń życia Księdza i życia młodych ludzi zrodził się ten ruch?*

Ks. Luigi Giussani: Pamiętam moment, w którym doszedłem do przekonania skłaniającego mnie do podjęcia próby chrześcijańskiej obecności w szkole. W pierwszej połowie lat pięćdziesiątych byłem wykładowcą teologii w seminarium w Venegono w diecezji mediolańskiej. Pewnego dnia podczas podróży pociągiem do Rimini spotkałem grupę uczniów, z którymi zacząłem rozmawiać o chrześcijaństwie. Podstawowe sprawy wiary były im tak bardzo obce, że zrodził się we mnie zamiar przekazywania młodzieży tego, co sam poznałem. Dlatego zdecydowałem się na prowadzenie lekcji religii w państwowej szkole średniej. Bardzo wyraźnie pamiętam pierwszy dzień, kiedy zacząłem uczyć w szkole: było to w 1954 roku. Wchodząc po schodach do gmachu liceum Berchet w Mediolanie powtarzałem sobie w duchu: przychodzę tu, aby przekazać młodzieży to, co sam otrzymałem. Wspominam często ten fakt, tak bardzo doniosły w moim życiu, gdyż jedyną racją, dla której dokonałem tego wyboru, było pragnienie, aby młodzi ludzie poznali Chrystusa.

To, co zostało mi dane – najpierw poprzez wychowanie przez rodziców, szczególnie przez matkę, a później w seminarium – było doświadczeniem żywym, to jest konkretnym i pozwalającym na dowartościowanie każdego aspektu życia. Była to wiara chrześcijańska. W ciągu tych wszystkich lat próbowałem przekazać młodym i tym, którzy stali się „dorośli”, to, dlaczego uważam, że warto żyć.

Wiarygodność to moc perswazji związana przede wszystkim z autentycznością i prawdą, z jaką przeżywa się własną egzystencję. Faktycznie młodzież często odrzuca kierownictwo sprowadzone wyłącznie do roli nakazodawczej,

ponieważ jest ono wynaturzeniem autorytetu. Fenomen autorytetu, także wśród rówieśników, zawsze się wiąże z przeżyciem ciężania ku spotkanej „ludzkiej nowości”.

W naszej epoce mało docenia się chrześcijaństwo, ponieważ nie postrzega się go jako racji, dla której – przynajmniej niektórzy ludzie – żyją. Dlatego „język chrześcijański” zagubił sens, wartość i swe najgłębsze korzenie. Chrześcijaństwo zaś jest życiem, które się przekazuje. Komunikuje się je pokazując jego racje ujawniające się w zdolności sprostania każdej okoliczności, bez uchylania się wobec jakiegokolwiek problemu, rozwijając człowieczeństwo aż do granic dynamiki wolności widocznej w fenomenie „przekonania”.

Chciałem przekazać innym przede wszystkim metodę. Już na pierwszej lekcji powiedziałem swym uczniom: Nie jest moim celem, abyście za swoje uznali idee, które wam głoszę, ale chcę was nauczyć metody, która wam pozwoli prawdziwie osądzać rzeczy, o których wam będę mówił. A to, co wam powiem, jest doświadczeniem trwającym przez długi okres czasu: przez dwa tysiące lat.

Ta metoda od samego początku charakteryzuje nasze zaangażowanie wychowawcze. Ma na celu pokazanie kompetencji wiary w sprawach życia, czyli racjonalności wiary. Wiara bowiem odpowiada najbardziej pierwotnym oczekiwaniom serca każdego człowieka: pragnieniu prawdy, piękna, dobra, sprawiedliwości, miłości, całkowitego spełnienia. Dlatego uzasadnienie wiary oznacza coraz pełniejsze i bogatsze opisanie skutków obecności Chrystusa w życiu Kościoła w jego autentyczności, której „strażnikiem” jest biskup Rzymu. Jest to więc przemiana życia, którą wiara proponuje.

A.W.: *Czemu służy ruch *Comunione e Liberazione* w Kościele?*

L.G.: Nikt tak jak papież Jan Paweł II nie podkreślał wartości i pożyteczności ruchów w Kościele: ruch nie tylko jest częścią Kościoła, ale jest doświadczeniem, w którym odzwierciedla się cały Kościół. Ruch rodzi się z Ducha jako modalność bardziej przekonywająca do życia wiarą i ma jako cel realizowanie otwartości na całość dynamiki eklezjalnej i na cały świat. W 1980 roku, z okazji międzynarodowego kolokwium na temat ruchów, Jego Świątobliwość mówił o ruchach jako o „samorealizacji Kościoła” w obecnej dobie historii. A w czasie wigilii uroczystości Zesłania Ducha Świętego w 1996 roku powiedział: „Jednym z darów Ducha Świętego w naszym czasie jest z pewnością r o z k w i t r u c h ó w e k l e z j a l n y c h, które od początku mego Pontyfikatu stale ukazują jako motyw nadziei dla Kościoła i dla ludzi. Są one «znakiem wolności, w postaci której realizuje się jedyny Kościół i reprezentują bezpieczną nowość, która wciąż oczekuje na adekwatne ujęcie w całej swej pozytywnej skuteczności dla Królestwa Bożego działającego w obecnym momencie dziejów»”.

Kościół w ciągu wieków widział narodziny licznych form zrzeszania się, które próbowały odpowiedzieć na potrzebę doświadczenia tajemnicy Chrystusa i Kościoła, doświadczenia samodzielnie przeżytego, przeżytego własnym sercem, we własnej duszy, własną inteligencją i wolnością każdego człowieka.

Ruch jest przygodną i kruchą egzemplifikacją tej dynamiki. Rodzi się z wolności Ducha, bez żadnego przymusu, i jest historycznie wyrażoną formą orędzia, które poruszyło ludzi.

Jeśli chodzi o nas, to cel ruchu takiego jak nasz jest tylko jeden: przywołanie pamięci Chrystusa. Faktycznie charyzmat *Comunione e Liberazione* można by opisać tak: akcent na pamięć Chrystusa jako afirmacja czynników sprawczych doświadczenia chrześcijańskiego w tej mierze, w jakiej kształtują one prawdziwy obraz człowieka; podkreślenie faktu, że pamięć Chrystusa może zaistnieć tylko w łonie przeżytej wspólnotowości; również wskazanie na to, że pamięć Chrystusa bezwarunkowo zmierza do stworzenia wspólnotowości widzialnej skierowanej ku społeczeństwu.

A.W.: *Wyróżniającą cechą współczesności zdaje się być praktyczne zerwanie więzi z przeszłością. To, że wielu młodych ludzi nie znajduje już wzorców osobowych ani w rodzinie, ani w środowisku, stwarza poważny problem wychowawczy. Czy można stać się w pełni dojrzałym człowiekiem bez przewodnictwa autorytetu?*

L.G.: Jest to iluzja nowożytnej kultury, że można wzrastać zrywając więzi z przeszłością. Prawdziwym autorytetem jest ten, kto potrafi ocenić to, co było wcześniej, jako sprawę żywą i traktuje ją jako adekwatną hipotezę dla obecnej chwili. Bez żywej więzi z przeszłością młody człowiek może stać się tylko istotą dziwaczną i sceptyczną. Natomiast świadomie przyjęta tradycja oferuje spojrzenie całościowe na rzeczywistość, sugeruje znaczenie rzeczy i wzmacnia wizję przeznaczenia. Tradycja nie jest niczym innym niż hipotezą roboczą, dzięki której człowiek w sposób niejako naturalny otrzymuje uniwersalne kryterium wartościowania wszystkich rzeczy.

Oczywiście, jeśli tradycji nie przeżywa się jako aktualnej w teraźniejszości, podlega ona nieuchronnie wypaczeniu w postaci tradycjonalizmu, to znaczy proponuje się formy, słownictwo i idee, które nie mają już związku z dzisiejszą realnością. W tym sensie prawdziwy autorytet – powtórzę to jeszcze raz – ożywia w teraźniejszości całe bogactwo tradycji. Dlatego jeśli młodzież nie znajduje wzorców ani w rodzinie, ani w środowisku, wskazuje to, moim zdaniem, na brak metody. Problem nie polega na tym, że wzorce wcale nie istnieją (raczej trzeba stwierdzić, że modele do naśladowania mnożą się tak lawinowo, jak szybko jedne po drugich przemijają), tak naprawdę młodzież nie otrzymuje metody, nikt bowiem nie troszczy się o przekazanie młodym pokoleniom metody rozpoznawania sedna wartości, ich ostatecznej racji i genezy. Tym

pokoleniom ludzi nie zaproponowano niczego. Z wyjątkiem jednej rzeczy: postawy utylitarystycznej.

A.W.: *Chciałbym jeszcze zatrzymać się przy problemie rodziny. Istnieje dziś niemal powszechna tendencja do przeżywania więzi w rodzinie na płaszczyźnie partnerstwa. To samo zresztą odnosi się do szkoły i do kościoła. Czy partnerstwo całkowicie wyczerpuje relację ojciec – syn, czy mówiąc inaczej – relację człowieka dojrzewającego z człowiekiem dojrzałym?*

L.G.: To prawda, że dzisiaj programem kultury Zachodu jest eliminacja ojca. Zwalcza się postać ojca w imię „wyzwolenia” człowieka z więzi z tradycją i historią, która go zrodziła. W pędzie do jedności, tak bardzo pożądanej i jednocześnie niemożliwej do osiągnięcia przez ludzi zdanych tylko na swoje siły, pragnie się być braćmi bez przyznawania się do ojca. Prowadzi to do rozbicia osobowości, która staje się niezdolna do życia w społeczności: widowniskiem naszej epoki staje się dramat tak wielu ludzkich monad niezdolnych do komunikowania, ludzi bezgranicznie samotnych. Prawdziwe ukształtowanie swego „ja” rozpoczyna się od poznania swego pochodzenia, dlatego tak istotne jest poznanie ojca, czyli tej instancji „skąd”, „źródła” mego istnienia.

Niestety, mówię to z bólem, na oczach nas wszystkich rozgrywa się tragedia rodziców, którzy mylą miłość do swych dzieci z egoistycznym projektowaniem na nie swych nie spełnionych marzeń i rozczarowań. W tej sytuacji okaleczona rodzina pozostaje punktem oporu, ale wyraża się on w postaci beznadziei, która nie daje miejsca na skuteczną kontrofensywę. Bywa też, że na skutek przerzucenia odpowiedzialności na instytucje państwowe i kościelne sama rodzina przestaje być wychowawczym punktem odniesienia i staje się ośrodkiem niepewności i lęku.

Nie można pojmować rodziny bez dostrzegania w niej niezbędnego czynnika formacji człowieka. Prawdziwa świadomość człowieka jest doskonale reprezentowana przez obraz dziecka w ramionach ojca i matki. Obraz ten pozwala zawierzyć, iż każdej sytuacji można wyjść naprzeciw z głębokim spokojem, że radość będzie możliwa. Natomiast matka, która patrząc na swoje dziecko nie doświadczyła chwili zadumania nad jego przyszłym losem, nie zaznała na pewno nigdy prawdziwego smaku bycia matką i nie może być dobrą wychowawczynią.

Więź staje się wychowawcza tylko wtedy, gdy istnieje pasja swego własnego powołania i powołania drugiej osoby. Tak więc możliwość autentycznej więzi pomiędzy ludźmi dojrzałymi jest owocem wychowania, dzięki któremu dziecko potrafi uczestniczyć w doświadczeniu rodziców. Jak przypomina Charles Péguy, nie są uczniami ci, którzy jedynie powtarzają nauczyciela. Synowie uczestnicząc w naturze ojca tworzą nowe rzeczy. Każdego dnia czujemy tę nowość, ponieważ młodość i odnowa pochodzą z odkrycia faktu, że znajduje-

my się wobec rzeczywistości, która napelnia nas coraz większym zdziwieniem, pewnością i prośbą.

A.W.: Co uważa Ksiądz za istotę autorytetu?

L.G.: Zdolność, która pozwala innemu rozwijać się w coraz to głębszych wymiarach egzystencji. Prawdziwy autorytet zawsze opiera się na wiarygodności. W naszym otoczeniu znajdują się zawsze osoby, które mają większą wrażliwość na doświadczenie człowieczeństwa, zdobywają bogatsze zrozumienie środowiska oraz osób i z łatwością prowokują ruch wewnątrz wspólnoty. Przeżywają one ludzkie doświadczenie bardziej intensywnie, tak iż patrząc na nie, każdy lepiej rozpoznaje siebie samego. Spotkanie podobnych osób prowadzi naturalnie do ich naśladowania. W tym sensie te osoby stanowią dla nas autorytet. Autorytet wypływa z bogactwa doświadczenia i narzuca się innym, tworzy bowiem imponującą nowość, podziw, szacunek. Jest w nim niewymuszona atrakcyjność. Ci, którzy spotykali Jezusa, mówili o Nim: „Jest w Nim moc” i naśladowali Go.

Najwyższym autorytetem jest ten, w którym spotykamy sens całego naszego doświadczenia: tym najwyższym autorytetem jest Jezus Chrystus, co pozwala nam pojąć Duch Święty otwierając nas na wiarę w Niego i wierność Jego osobie.

„Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20, 21) – Apostołowie i ich następcy (papież i biskupi) tworzą w historii prawdziwą kontynuację autorytetu Chrystusa, którego tajemnica jest głoszona nieprzerwanie, wolna od błędu, bezkompromisowo broniona. W nich więc każdy człowiek może odnaleźć prawdziwy sens własnej egzystencji. Ich autorytet stanowi pełne przewodnictwo na drodze do autentycznego współżycia ludzkiego, ku prawdziwej cywilizacji.

W życiu Kościoła autorytet stanowi płynący prąd, który posiada podwójną funkcję, niczym koryto rzeki. Pierwsza – to funkcja idealna, która kieruje nurt rzeki do ujścia: jest trwałym kryterium oceny całej rzeczywistości; pełni straż w miejscu, w którym postawy uwarunkowane swoim czasem związują się ciągle na nowo z ostatecznym sensem rzeczywistości. Druga – to funkcja ograniczenia, podobna do roli brzegu rzeki: do niej należy ocena, czy jakieś stanowisko czy nauczanie podąża przeciw, czy zbacza od tego biegu rzeki, który zapewnia kierunek idealny.

A.W.: Jak pogodzić autorytet i wolność?

L.G.: Dwuznaczność dotycząca tych dwu pojęć: autorytetu i wolności – jest jedną z największych mistyfikacji epoki nowożytnej, która przeciwstawiła je tak, jakby nie było wolności, tam gdzie występuje autorytet, i na odwrót –

jakby doświadczenie wolności z konieczności wykluczało jakikolwiek jej związek z autorytetem. Dwuznaczność bierze się przede wszystkim z redukcji pojęcia wolności do „nieobecności związania”, czyli do „czynienia tego, co się podoba”. Natomiast autentyczne doświadczenie wolności pokazuje, że jest ona wymogiem spełnienia nie tylko jakiejś partykularnej potrzeby czy pragnienia, ale wymogiem totalnego spełnienia, wymogiem doskonałości – ostatecznie jest ona podstawą i uzdolnieniem do szczęścia.

Jeśli tym jest wolność i jeśli jest ona uzdolnieniem do relacji z przeznaczeniem, to aby mogła być sobą, potrzebuje prawdziwego autorytetu, który jest czynnikiem wzywającym do przeżywania z pełną świadomością sensu każdego momentu życia. Podkreśla to także fakt, że droga wolności nigdy nie jest drogą samotności: bardziej wolnym jest ten, kto doświadcza bogactwa więzi, aniżeli ten, kto wierzy, że jest tym bardziej wyzwolony, im mniej go wiąże. Ze swej strony prawdziwy autorytet jest, na podobieństwo Boga, dyskretny: proponuje – nie narzuca, respektując przez to wolność człowieka.

A.W.: Mówił Ksiądz kiedyś o ryzyku wychowawczym. Na czym ono polega?

L.G.: Mówiłem o nim niejeden raz. Można nawet powiedzieć, że ryzyko wychowawcze jest centralnym motywem naszej refleksji. We wszystkich naszych rozważaniach w ruchu głównym tematem jest wychowanie. Wychowanie młodzieży i przez to zapewnienie odnowy społeczeństwa. Najważniejszym bowiem problemem stojącym przed każdym narodem jest wychowanie młodego pokolenia. Troska ta wydaje mi się niepokojąco nieobecna w naszych czasach.

W wychowaniu chodzi przede wszystkim o rzeczywistość wychowawcy. Właśnie dlatego, że wychowanie jest komunikowaniem siebie, w relacji wychowawczej odślania się spójność osobowości wychowawcy. Po wtóre, wychowanie jest ryzykiem, ponieważ jego esencją jest to, że pewna propozycja zostaje tu całkowicie powierzona wolności drugiego podmiotu; wychowawca zaś liczy na wolność swojego wychowanka. Prawdziwa relacja wychowawcza jest zawsze wydarzeniem, to znaczy odkryciem takiej nowości, która wywiera wpływ na całe życie. Jest to wydarzenie zarówno dla wychowawcy, jak i dla wychowanka.

Mówię o „ryzyku” wychowawczym, ponieważ przekonanie może wypłynąć tylko z doświadczenia: nie chodzi tu o wzbudzenie nastroju, jakiegoś nieokreślonego uczucia, szczególnej emocji, ale o zaszczepienie autentycznego zaangażowania. Jesteśmy zależni od wolności zarówno tego, kto podejmuje grę, jak i tego, kto tę prowokację akceptuje.

Całą naszą ideę wychowania można przedstawić syntetycznie jako komunikowanie pewnej przeszłości, przeżywanej w teraźniejszości i pod-

danej prawdziwej k r y t y c e. Jak powiedziałem wcześniej, w wychowaniu konieczne jest adekwatne zaproponowanie przeszłości, czyli tradycja. Ale przeszłość może być propozycją dla młodzieży tylko wtedy, gdy ma związek z teraźniejszością, kiedy odnosi się do najgłębszych pragnień serca i skłania do weryfikacji.

Tak osiąga się trzecią rzecz nieodzowną do wychowania: krytykę. Ten kto kocha dziecko, niejako naturalnie dodaje mu do jego „życiowego bagażu” to, co sam uważa w życiu za najlepsze. Ale w pewnym momencie natura budzi w młodym człowieku instynkt i chęć otworzenia tego worka i sprawdzenia każdej rzeczy, która została tam włożona. Nie odbywa się to bez problemów. To, co zostało powiedziane musi stać się problemem. Jeśli nie stanie się problemem, człowiek nigdy nie dojrzeje. Krytyka polega na tym, że sami zdajemy sobie sprawę z rzeczy w oparciu o kryterium prawdy, które nas uzdalnia do wydawania sądów. Jeśli zabraknie choćby jednego z tych trzech wspomnianych czynników wychowania, młody człowiek pozostaje jak liść na wietrze, może być ofiarą swej własnej zmienności bądź ofiarą opinii zrodzonej przez ośrodki władzy. Zawsze chcieliśmy – i to jest naszym celem – wyzwalać młodych ludzi ze zniewolenia umysłowego i chronić przed ujednoliceniem, które czyni ich duchowymi niewolnikami. W tym, co nazywamy ryzykiem wychowawczym, odnajdujemy fascynujące piękno przygody wychowania.

A.W.: *Nikt dzisiaj raczej nie mówi o zaniku religijności wśród młodzieży. Uderza jednak to, że przybiera ona często formy pozakonfesyjne. W krajach zachodnich, ale również w krajach, które dopiero co wyzwoliły się z komunizmu, szerzą się sekty i religie niechrześcijańskie. Być może młodych ludzi pociąga nowość doświadczeń duchowych typu New Age. Co jest nowością chrześcijaństwa i jak można żyć tą nowością, aby była ona atrakcyjna?*

L.G.: Wydaje mi się, że młodzież obecnie jest bardziej niż kiedyś słaba wobec rzeczywistości. Żyje w niepewności, gdyż nie wie, co to jest prawda. Mało jest tych, którzy jej to mówią, i którzy są w stanie pociągnąć ją na pozytywną drogę w ramach okoliczności jej życia. Jednakże młodzi ludzie, tak niepewni, jeszcze bardziej potrzebują dziś prawdy. Toteż wobec pustki propozycji wychowawczych – przed chwilą mówiliśmy o dzisiejszym braku wychowawców – młodzi ludzie dają się zwodzić różnym modom, ulegają doświadczeniom pseudoreligijnym, które w istocie rzeczy nie proponują niczego innego niż ucieczki od rzeczywistości. O niebezpieczeństwach spirytualizmu mówił niedawno kardynał Joseph Ratzinger.

Nie waham się powiedzieć, że religijność młodych ludzi jest krzykiem w poszukiwaniu sensu, ale w ich sercach panuje zamieszanie.

Na świadomość religijną człowieka współczesnego – czy będzie nim człowiek młody czy dorosły – osłabioną przez wieki dominowania racjonalizmu

i ateizmu praktycznego, nie może być wystarczającą odpowiedzią chrześcijaństwo sprowadzone do wartości moralnych czy praktyk pobożnościowych. Tylko w wydarzeniu spotkania człowieczeństwa bardziej prawdziwego znajduje się możliwość nowości. Rzeczywiście chrześcijaństwo jest wprowadzeniem do historii wyjątkowego człowieczeństwa: Chrystusa, Boga towarzyszącego człowiekowi, który pozostaje obecny w doświadczeniu Kościoła, czyli w rzeczywistości tych osób, które rozpoznają się we wspólnocie, ponieważ Chrystus jest wśród nich obecny.

To, co ma ofiarować odpowiedź na krzyk serca współczesnego człowieka, nie może być jakąś enigmatyczną i pełną zamętu głębią naszego podstawowego doświadczenia, obrazem bogatym, ale wciąż bez kompozycji, nierozumiejącym prawdziwych potrzeb i zainteresowań naszego serca. Nie wystarczy zagadkowość, która czyni człowieka zawsze niespokojnym. Natomiast to, co pozwala nam siebie poznać i co powoduje wibrację wartości, to spojrzenie na Chrystusa – definitywne słowo na temat naszego człowieczeństwa wypowiedziane przez Boga, który nas stworzył.

Zawsze cytuję fragment z Ewangelii św. Jana (por. J 1, 35nn.) – ukazujący moment, w którym po raz pierwszy w historii ujawnił się problem chrześcijaństwa. Było to podczas spotkania Jana i Andrzeja z Jezusem z Nazaretu¹. Ich serce tego dnia biło w obliczu obecności, która nieoczekiwanie i z oczywistością odpowiadała na pragnienie prawdy, piękna i sprawiedliwości, i która konstytuowała ich człowieczeństwo w prostocie, bez najmniejszego cienia wyniosłości.

A.W.: *Istnieje dziś skłonność – także wśród katolików – do traktowania wiary jako sprawy prywatnej. Towarzyszy temu z jednej strony odrzucenie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, a z drugiej strony selektywność w przyjmowaniu prawd wiary. Gdzie tkwią, zdaniem Księdza, korzenie tego kryzysu i jakie są drogi wyjścia z niego?*

L.G.: Przyczyny tkwią w postępującej protestantyzacji chrześcijaństwa: współczesny katolicyzm w rzeczywistości został osłabiony ulegając wpływowi, który można określić jako „protestancki”, który przesłonił prawie całkowicie głęboką religijność reformacji i sprowadził chrześcijaństwo do „słowa”. Skutki tego są poważne: subiektywizm w interpretacji słowa Bożego, moralizm w dziedzinie praxis i osłabienie organicznej jedności faktu chrześcijańskiego. Kryzys ten najwyraźniej widać w próbach rozluźniania związku z czynnikiem, który gwarantuje organiczną jedność Kościoła, to znaczy z biskupem Rzymu.

¹ Szerszy komentarz dotyczący tego fragmentu Pisma św. można znaleźć w publikacji w języku polskim: L. Giussani, *Czas i świątynia*, Częstochowa 1996.

W pewnym sensie w postawie oddalenia od jedności z papieżem, w opozycji do jego realnego prymatu, trzeba widzieć istotny moment protestantyzmu.

Te trzy porażki – subiektywizm, moralizm i osłabienie jedności – niszczą od wewnątrz fakt chrześcijański i czynią go niezdolnym do przewyciężenia mentalności, wedle której „Bóg, jeśli istnieje, nie ma nam nic do powiedzenia” – by użyć wyrażenia o. Cornelio Fabro. Jeśli chrześcijaństwo nie chce pozostać okrojone, musi także dzisiaj proponować Boga żywego, który jest Panem czasu i historii, przenika inteligencję i serce człowieka. Chrześcijaństwo to orędzie faktu, który jest dobry dla człowieka. Słowo Boże, Verbum, jest faktem: począł się w łonie kobiety, był dzieckiem, stał się mężczyzną, który przemawiał publicznie, jadł i pił przy stole z innymi, został skazany na śmierć i zabity. Słowo Boga jest faktem ludzkim, w pełni ludzkim. Dzisiaj oblicze tego człowieka to wszyscy wierzący, którzy są Jego znakiem w świecie. Św. Paweł mówi, że są oni Ciałem mistycznym, nazywanym także „Ludem Bożym”, prowadzonym jako gwarancja przez żywą osobę biskupa Rzymu.

Jeśli faktu chrześcijańskiego nie uznaje się i nie przekazuje się go w tej jego oryginalności, nie pozostaje nic innego jak sugerować interpretacje, myśli, nawet dzieła, które jednak zawsze pozostaną podporządkowane sugestiom „świata”.

Tylko obecność może dać szansę przyjęcia orędzia, obecność mężczyzn i kobiet przemienionych spotkaniem z obecnością Chrystusa, który jest tu i teraz, tak, jak było to w przypadku Jana i Andrzeja. Oto metoda: czynić jedność widzialną wszędzie. Pozwolić jej ujawnić się w każdym miejscu, gdzie znajdują się wierni. Życ „komunią” (“comunione”), aby jej doświadczalnym owocem w czasie było „wyzwolenie” (“liberazione”), wówczas środowisko stanie się bardziej ludzkie, bardziej zgodne z przeznaczeniem człowieka.

A.W.: *Pozostańmy jeszcze przez chwilę przy poruszonym przez Księdza problemie osłabienia jedności Kościoła w związku z praktyczną, a często także teologiczną negacją autorytetu urzędowego. Zwykło się odróżniać autorytet urzędu od autorytetu osobistego. Czy wolno jednak w oparciu o to rozróżnienie uzasadniać kontestację? Jakie są praktyczne konsekwencje kontestacji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła dla życia wiary?*

L.G.: Każde rozróżnienie, o ile jest potrzebne, powinno pozytywnie uwzględniać wspólną podstawę wielości. To znaczy, uwzględniając, że obydwa typy autorytetu mają tę samą podstawę i uzasadnienie, unika się redukcji zarówno sentymentalnej, jak i formalistycznej.

Może się zdarzyć, iż osoba dość przeciętna z trudem przekazuje orędzie i jego treść, a z kolei ktoś z wielką charyzmą osobową przekazuje je subtelnie i przekonująco. Ale byłoby kłamstwem zwalczać ewentualną niedoskonałość ludzką z powagą autorytetu po to, żeby zaprzeczać prawdzie. Kościół jest

świadomy, że jest on nie tylko nosicielem spraw boskich, ale że czyni to na sposób ludzki. Jest to paradoks, który Kościół ciągle przedstawia swą istotą i swym istnieniem w dziejach – dziś i zawsze. Św. Paweł przypominał wiernym w Koryncie, że słowo Boże dane człowiekowi jest tak bardzo ludzkie, iż może się wydać zbyt proste (zob. 1Kor 2, 1.3-5). Oto paradoks: jednoczesność słabości i mocy – dwa elementy przeciwne, ale nie wykluczające się. Z tego punktu widzenia nie można motywować kontestacji, jak czynią to niektórzy wewnątrz Kościoła w imię fałszywego postawienia problemu czy zgorszenia ludzką słabością. Byłaby to negacja metody, za pomocą której Chrystus udziela się i pozostaje w historii. Brak respektu dla tej metody, także w przypadkach słusznych, powoduje degradację prawdy do opinii, które są traktowane instrumentalnie jako środek władzy.

Z drugiej strony każdy wierny bez wyjątku, ponieważ przyswaja sobie racje żywej tradycji, ma prawo i obowiązek wносить swój pozytywny i krytyczny wkład, przyczyniając się w ten sposób do stałej odnowy Kościoła.

A.W.: *Świat ciągle się zmienia. Upadają systemy polityczne, tworzą się nowe rzeczywistości ekonomiczne, technologia zaskakuje nas coraz to nowymi wynalazkami. Współczesna mentalność i związany z nią styl życia za swoją regułę przyjmują zmianę. Czy nie stanowi to wyzwania dla wiary chrześcijan: „Chrystus ten sam, wczoraj, dziś i zawsze”?*

L.G.: Wyzwanie dla chrześcijanina nie pochodzi przede wszystkim od prowokacji świata, lecz od samego Chrystusa. Wielki i nieodżałowanej pamięci teolog czeski Josef Zvěřina w swym *Liście do chrześcijan na Zachodzie* wyjaśnił sens tego, co chcę powiedzieć. Pisał już w 1970 roku komentując słowa św. Pawła: „«Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe» (Rz 12, 2). Nie przystosowujcie się! «Mé syschematizesthe!» Jak wspaniale w tym słowie widać rdzeń wyrazowy i pojęciowy: schemat. Mówiąc najkrócej: próżny jest każdy schemat, wszelki model zewnętrzny. Apostoł mówi nam, że powinniśmy chcieć czegoś więcej: «przemieniajcie się poprzez odnowę umysłu». «Metamorfúesthe te anakainósei tu noós!» Jakże pełna wyrazu i plastyczna jest greka Pawła! Schematowi, czyli «morfé» – formie niezmiennej – przeciwstawia «metamorfé» – przemianę natury. Nie chodzi o przemianę wedle jakiegoś zewnętrznego wzoru, który zmienia się wedle mody, ale o całkowitą nowość w jej ogromnym bogactwie («anakaínosis»). Zmienia się nie słownictwo, ale znaczenie («nus»). Wobec bogactwa chrześcijańskiej «anakaínosis», kontestacja, desakralizacja i sekularyzacja nie wystarczają ze względu na ubóstwo swego znaczenia”.

Także dziś prawdziwym wyzwaniem jest nawrócenie. Uznanie przynależności do Chrystusa nakazuje nowe spojrzenie na wszystko. Píše o tym św.

Paweł do Tesaloniczan: „Wszystko badajcie, a co szlachetne – zachowujcie!” (1Tes 5, 21).

Chodzi o pozytywne podejście do rzeczywistości, o ciągle obejmowanie tego, co realne, o niewyczerpywalne poszukiwanie prawdy. Tu znajduje się również źródło autentycznego ekumenizmu. Wiara bowiem przynagla nas do poszukiwania małych i wielkich refleksów prawdy, które Chrystus pozostawia w każdym, kto Go w jakiś sposób spotyka. Tak więc dialog ten bez ograniczeń potwierdza się jako najlepszy wkład do twórczej koegzystencji, jako znak cywilizacji, która przewycięża barbarzyństwo rujnujących podziałów, przemocy i wojny. Dialog ekumeniczny ma na celu niesienie pokoju poprzez przyjazne i trwałe objęcie tego, kto jest inny, w geście aktywnego zainteresowania tym aspektem prawdy, którą wszyscy posiadają, wyznając przede wszystkim, że poznajemy Prawdę poprzez przyjęcie obecności Jezusa Chrystusa.

A.W.: *Zjawiskiem narastającym w Polsce obecnie, po upadku komunizmu, jest antyklerykalizm. Oczywiście ma on bardzo różne korzenie, najogólniej mówiąc: chrześcijańskie i laickie. Chciałbym prosić Księdza o postawienie diagnozy w oparciu o doświadczenie swego życia jako duszpasterza i szerzej – w oparciu o doświadczenie włoskie, z jakiej słabości życia Kościoła wynika antyklerykalizm?*

L.G.: Można by powiedzieć, że tą słabością jest klerykalizm, który w Kościele rodzi się wówczas, gdy zostaje przyćmiona świadomość jego natury, to jest misji. Wynika z tego redukcja autorytetu (którego pierwotnym źródłem jest Chrystus) do sprawowania władzy w ziemskim sensie tego terminu. Nieuniknioną konsekwencją tej nieprawidłowej postawy jest spłaszczenie zainteresowań Kościoła do spraw władzy i jednocześnie stracenie z pola uwagi tego, co jest istotne dla głoszenia orędzia chrześcijańskiego, oraz brak prawdziwej zdolności twórczej w odniesieniu do wiary i człowieczeństwa, która mogłaby dowartościować nowość tego wszystkiego, co Duch wzbudza w obrębie Kościoła. Tak, antyklerykalizm jest pochodną klerykalizmu. Obydwa zjawiska, pomimo że przeciwstawiają się sobie, posiadają tę samą wadę: powodują rozdział instytucji i życia. Z tym, że antyklerykalizm dąży do stopienia się z kulturą laicką, przekreślając fakt chrześcijański, który ogarnia całościowo wszystkie wymiary egzystencji.

A.W.: *W jaki sposób człowiek świecki powinien znaleźć swoje miejsce w Kościele?*

L.G.: Świecki to chrześcijanin, człowiek ochrzczony, który przez chrzest został wszczepiony w Chrystusa jako członek Kościoła. W tym sensie niczego nie trzeba znajdować, trzeba tylko tę rzeczywistość rozpoznać i nią żyć.

Zadaniem i odpowiedzialnością hierarchii jest inspirowanie i zachęcanie świeckich do realizowania podstawowego prawa do zrzeszania się, to jest do stanowienia społecznie widzialnego ciała spełniającego dzieła we wszystkich obszarach życia: w rodzinie, społeczeństwie, kulturze, ekonomii i polityce.

Nie odczuwaliśmy nigdy potrzeby tematyzowania ponad pewną miarę pojęcia „człowieka świeckiego”, ponieważ cała nasza uwaga w ruchu skupia się na idei „wiernego”, „ochrzczonego”, to jest na idei nowej ontologii, którą fakt chrześcijański wprowadza czynnie w świat. Czym w rzeczy samej jest chrześcijaństwo, jeśli nie wydarzeniem nowego człowieka, który ze swej istoty staje się nowym protagonistą na scenie świata? Wydaje mi się, nie tylko z punktu widzenia antropologicznego, ale także z punktu widzenia postaci – powiedzmy – „religijnej”, iż w chrześcijaństwie nie ma nic ponad i nic poza tym właśnie podstawowym przesłaniem. Istotną bowiem kwestią w rzeczywistości chrześcijańskiej nie jest ani „świeckość”, ani „nieświeckość”, lecz wydarzenie „nowego stworzenia”, o którym mówi św. Paweł, lub „początek nowego stworzenia”, jak je nazywa św. Jakub, lub „nowe narodziny” według Ewangelii św. Jana. W ten sposób różnica zależy od Boga, od tego, w jaki sposób powołuje On poszczególnych wiernych: jednych do prawdziwego posiadania rzeczy w dziewictwie jako definitywnej formie ich życia, innych do życia uczuciem miłości wzajemnej, jaką Chrystus darzy swój Kościół, i do współpracy w rodzeniu nowych pokoleń, a jeszcze innych do bycia sługami żywej obecności Chrystusa poprzez głoszenie słowa Bożego i posługę sakramentów.

Adam RODZIŃSKI

„WYPŁYŃ NA GŁĘBIĘ...” (Łk 5, 4)

Iluż zdarzeń jesteśmy owocem – i każdy z nas indywidualnie, i my jako naród! Ilu ludzi zupełnie nam nie znanych sprawiło, że żyjemy [...]. Ilu kiedyś – illo tempore – bardziej niż my potrzebnych światu ludzi własne poświęciło życie, abyśmy mogli żyć.

Życie człowieka ma swoją powierzchnię utkaną z przelotnych wrażeń i marzeń, z nadawania i odbierania potocznych informacji, z doraźnych pragnień i ich zaspokojień, z reagowania, niekiedy wręcz automatycznego, na sytuacje powszednie i – w naszym nazbyt może pochopnym mniemaniu – dokładnie nam znane. Ma taką powierzchnię i życie zbiorowe, życie narodu, a jest nią codzienna egzystencja owej wielkiej „rodziny rodzin” tocząca się koleiną spraw bieżących całej naszej „pospolitej” – może czasem na pozór zbyt pospolitej – „Rzeczy”.

Może by i wystarczyła nam – nie aniołom przecież, lecz „zjadaczom chleba” – taka krzątanina, taka tkanka powierzchniowych akcji i reakcji, różnych „poznań i doznań”, które są jakby po to tylko, by je przeżyć, zaraz też zapomnieć o nich, odesłać „ad acta”. Może by to – na bieżąco – wystarczało, gdyby człowiek nie wymyślił filozofii – albo raczej gdyby a limine nie był skazany na spontanicznie odzywającą się w nim od czasu do czasu chęć spojrzenia pod ową powierzchnię, w głąb niezmierną tego, co się z nami i w nas aktualnie – tu i teraz – dzieje.

Wszystko, co ziemskie, ma swoje uwarunkowania, przyczyny i przyczyny przyczyn. Iluż zdarzeń jesteśmy owocem – i każdy z nas indywidualnie, i my jako naród! Ilu ludzi zupełnie nam nie znanych sprawiło, że żyjemy, zdecydowało – implicite – o tym, że ani „czarna śmierć”, ani „czerwona zaraza” nas nie zniweczyła, że nie wykorzeniła nas i nie pożarła żadna dzicz z Zachodu czy ze Wschodu... Ilu kiedyś – illo tempore – bardziej niż my potrzebnych światu ludzi własne poświęciło życie, abyśmy mogli żyć i – co dużo ważniejsze – aby każdy z nas, żyjących dziś Polaków, mógł żyć tym, co cenne jest definitywnie, co chlubnie liczy się zawsze i na zawsze!

Dłużnik rzadko się cieszy widząc wierzyciela. Może właśnie dlatego nieczęsto spoglądamy w tę „studnię czasu” pełną wody żywej? Oprawiona w złoto i klejnoty czaszka świętego Stanisława królewskim rozcięta mieczem, groty mongolskich strzał tkwiące do dziś w relikwiach sandomierskich zakonni-

ków, dziesięciofuntowe kajdany wmurowane w tarnowski grobowiec Rufina Piotrowskiego, zesłańca-katorżnika – ileż takich elementów Pospolitej Rzeczy woła z głębi, przestrzega, pokazuje, jak i dokąd iść!

Pokolenia, dziesiątki pokoleń, setki...

Pani posłanko, panie pośle! Czy pomyśleliście kiedyś o tym, że to nie tylko matka wasza zechciała was urodzić, nie tylko waszej pomagano się urodzić matce, ale dziesiątki tysięcy kobiet w dawnych i pradawnych wiekach i mileniach optowało za życiem, wybierało życie – również wasze? Gdyby choć jedna z nich powiedziała „nie!”, na waszym miejscu zasiadałby w Sejmie kto inny. A może – któż wie – nie byłoby Warszawy, a więc i tego gmachu w niej okazałego i poselskich krzesel...

Tadeusz SZKOŁUT

PRAWDA I GODNOŚĆ OSOBOWA CZŁOWIEKA

Tekst niniejszy jest komentarzem krytycznym do wypowiedzi Tadeusza Stycznia SDS, zawartej w artykule *Na początku była prawda (U genezy pojęcia osoby)*¹. Otóż autor jest zdania, że człowiek zyskuje „godność osobową” tylko wówczas, gdy jest w stanie „przekroczyć siebie w stronę prawdy”, a tym samym dostrzec swą łączność z innym „ja”, posiadającym podobne aspiracje. T. Styczeń wyprowadza stąd konkluzję, iż „respekt dla drugiej osoby może się autentycznie wyrazić tylko poprzez równoczesne respektowanie jej wewnętrz- nego związania się poznaną przez nią prawdą (gdzie może nastąpić błąd!) i respektowanie prawdy jako prawdy. Znaczy to, iż w przypadku stwierdzenia (domniemania) u niej błędu w rozpoznaniu prawdy jedynym sposobem afirmowania zarówno jej jako powiernika prawdy, jak i siebie samego jako powiernika prawdy – może być tylko podjęcie z nią dialogu. Zaniechanie go oznaczałoby lekceważenie zarówno prawdy, jak i (błądzącej) osoby: kogoś, kto jest (z definicji) sobą przez to właśnie, iż jest powiernikiem prawdy i (przez to) samego siebie jako jej powiernika. Tylko w oparciu o te stwierdzenia uzyskuje się nieodzowne parametry dla określenia etycznego sensu zasady pluralizmu i zasady tolerancji”².

Sądzę, że uzależnianie uznania personalnej godności innego od respektowania przezeń tego, co w moim wewnętrznym przekonaniu jest niekwestionowaną prawdą, może się okazać nader ryzykowne z etycznego punktu widzenia. Wprawdzie autor wyraża wolę dialogu z owym błądzącym bliźnim w celu skłonienia go do przyjęcia prawdy, czyż jednak – w wypadku, gdy tamten uparcie odmawia jej akceptacji – nadal będzie uważać go za równego sobie pod względem wartości osobowej? Czyż w tej sytuacji deklarowana przez T. Stycznia tolerancja nie staje się równoznaczna z postawą nacechowaną poczuciem własnej wyższości, prawości, niezachwianej pewności? Bycie w ten sposób „tolerowanym” chyba niewiele różniłoby się od dyskryminacji. Dlatego też

¹ „Ethos” 9(1996) nr 1-2 (33-34) s. 15-30. Tytuł zeszytu: „Wobec postmodernizmu”.

² Tamże, s. 24, przypis 24.

niezbywalne prawo jednostki do poszanowania jej osobowej godności byłoby, być może, lepiej chronione, gdybyśmy uznali, że w przestrzeni międzyludzkiej nikt nie jest „powiernikiem” pełnej prawdy moralnej, religijnej, politycznej itp. (bo taką właśnie prawdę w szerokim znaczeniu aksjologicznym, jak się zdaje, autor ma na uwadze). A jeszcze lepiej byłoby, gdybyśmy w ogóle w tym kontekście zrezygnowali ze wzniosłej retoryki prawdy i zastąpili ją po prostu rozważaniami o „słuszności” takich czy innych rozstrzygnięć aksjologicznych, słuszności, której jedynym kryterium może być tradycja (a ściślej: różne tradycje) naszej własnej kultury.

O tym, iż wiązanie kwestii godności osoby ludzkiej z posiadaniem bądź nieposiadaniem przez nią prawdy budzi wątpliwości także wśród filozofów chrześcijańskich, świadczy wypowiedź J. Tischnera. Autor *Etyki solidarności* uważa, iż „godność każdego człowieka jest zawsze taka sama, niezależnie od tego, czy jest on nosicielem prawdy czy nieprawdy. Dlatego w państwie każdy człowiek powinien mieć takie same prawa”³. Dla poparcia swego stanowiska J. Tischner cytuje fragment soborowej Deklaracji o wolności religijnej: „Nikt nie powinien być przymuszany do działania wbrew swojemu sumieniu. Prawo to opiera się na samej naturze godności osoby ludzkiej, dlatego też prawo to przysługuje trwale również tym, którzy nie wypełniają obowiązku szukania prawdy i trwania przy niej”⁴. Oznacza to, iż państwo autentycznie demokratyczne, tj. państwo chroniące prawa człowieka, nie może być „państwem prawdziwościowym”, państwem kierującym się zasadą prawdy religijnej. Innymi słowy, państwo demokratyczne winno zapewniać te same prawa wszystkim obywatelom, także ateistom i agnostykom (w Deklaracji o wolności religijnej eufemistycznie określonym jako ci, którzy „nie wypełniają obowiązku szukania prawdy i trwania przy niej”). Gdybyśmy natomiast chcieli stworzyć państwo prawdziwościowe – stwierdza J. Tischner – „to uprzywilejowani w nim będą ci, którzy są nosicielami prawdy. A więc katolicy. Dobrzy katolicy. Trzeba im oddać władzę, ponieważ «mają prawdę». Niekoniecznie musimy zaraz innych prześladować, ale jednak w państwie prawdziwościowym musimy odmówić stawiania na jednej płaszczyźnie wyznawców prawdy i fałszu!”⁵

Jak z tego wynika, ci którzy uznają zasadę, iż posiadanie prawdy uprawnia ich do dzielenia ludzi na bardziej lub mniej wartościowych pod względem godności osobowej, a w dalszej kolejności – do stanowienia prawa uprzywilejowanego nosicieli prawdy, nie są z demokratycznego punktu widzenia godni zaufania. Nie przypuszczam wprawdzie, by ks. T. Styczeń pragnął kogokolwiek prześladować, lecz mimo wszystko wolałbym żyć nie w państwie „prawdziwościowym”, lecz po prostu w państwie demokratycznym.

³ Ks. J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, Kraków 1996, s. 150.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże, s. 149.

Tadeusz STYCZEŃ SDS

**PRAWDA O OSOBIE:
GODNOŚĆ OSOBISTA WOBEC GODNOŚCI OSOBOWEJ
Odpowiedź Tadeuszowi Szkołutowi**

Szanowny Panie!

W podjętej ze mną polemice stwierdza Pan, co następuje:

„Otóż autor jest zdania, że człowiek zyskuje «godność osobową» tylko wówczas, gdy jest w stanie «przekroczyć siebie w stronę prawdy», a tym samym dostrzec swą łączność z innym «ja», posiadającym podobne aspiracje”.

Otóż nie twierdziłem i nie twierdzę, jak Pan mi to przypisuje, że „człowiek zyskuje «godność osobową» (podkr. – T.S.) tylko wówczas, gdy jest w stanie «przekroczyć siebie w stronę prawdy»...”.

Twierdzę natomiast, precyzując zarazem, iż człowiek potwierdza posiadaną przez siebie godność osobową, gdy aktem wolnego wyboru potwierdza to, co sam stwierdziwszy osobiście swym aktem poznania – sam przez to samo już za prawdę uznał. Wówczas też „zyskuje”, rzecz można, godność osobistą. W tym też znaczeniu można rzec, że „staje się sobą, gdy przekracza siebie w stronę prawdy”.

Paralelnie do powyższego twierdzę, że człowiek uderza w posiadaną przez siebie osobową godność, bądź też uwłacza jej, gdy aktem wolnego wyboru zaprzecza temu, co sam osobiście stwierdziwszy własnym aktem poznania – sam przez to już za prawdę uznał. Wówczas też „traci”, rzecz można, godność osobistą. W tym też znaczeniu można rzec, iż „przestaje być sobą”, gdy zaprzecza prawdzie, którą sam stwierdza.

Nota bene. Analizując tę sprawę korzystam rozmyślnie, czyli z racji metodologicznych – zarówno w mych tekstach, jak i w wykładach – z przypadków prawd zupełnie banalnych, jak na przykład stwierdzenie barwy tej oto konkretnej kartki papieru, z której odczytujemy tekst, lub stwierdzenie prawdy tego oto konkretnego faktu (skądinąd nie tak banalnego), że pan doktor Tadeusz Szkołut z UMCS polemizuje ze mną, Tadeuszem Stycznem z KUL. Zaraz jednak potem proponuję swemu rozmówcy w charakterze eksperymentu: Proszę teraz zaprzeczyć temu, co sam Pan stwierdził! Polemizuje Pan, Panie Tadeuszu, z Tadeuszem Stycznem czy nie? Tak czy nie? Prawda czy nie?

I czekam uważnie na odpowiedź i na reakcję w nadziei, że dowiemy się już razem ja wraz z mym rozmówcą – czegoś niezwykle interesującego i przedmiotowo ważnego dla nas samych o nas samych, czyli o sobie jako o podmiotach swych działań świadomych i dobrowolnych, a dalej idąc w głąb – o moralnej strukturze naszej wolności. Dlatego pytam siebie i rozmówcę:

Czy mogę (możesz) zaprzeczyć temu, com (coś) sam stwierdził? Mogę (możesz), oczywiście. Nie muszę (nie musisz) wcale potwierdzić tego własnym wolnym wyborem, co sam stwierdzam (stwierdzasz) własnym aktem poznania. Nikt mnie (ciebie) do tego nie może – nie jest w stanie – zmusić, jeśli nawet próbuje. Czy mi (ci) to jednak wolno?

Skąd płynie ten opór, czy też napór na to moje: „mogę, nie muszę”? Jakiego typu jest ten napór? Jakie są – i mogą być – jego źródła, te istotne czy nieistotne lub mniej istotne? Czy napór ten mnie zniewala? Czy nie jest raczej tak, owszem, właśnie tak, że każdy sam dopiero może siebie zniewolić i – niestety – sam siebie de facto niekiedy zniewala, gdy – jako podmiot wolny – sam temu dokładnie zaprzecza, co sam stwierdza – jako podmiot poznania? Czy bowiem wybierając to, czemu sam przeczy, i mimo to sam to wybiera, pozostaje nadal... wolny? I... sobą? Czy nie poddaje się sam wówczas w sposób ewidentny jakiejś przemocy? I cóż z tego, że czyni to d o b r o w o l n i e, skoro traci wtedy nieuchronnie coś istotnego ze swej samozależności, czyli właśnie ze swej wolności, o ile chce ją nadal rozumieć jako zależność od samego siebie? Sam oddaje swą wolność w służbę przemocy. Czy takie samozakłamanie nie jest aktem samozniewolenia, najgorszą z możliwych form zniewolenia, więcej, aktem przekreślania samego siebie?¹ Pytam. I odpowiedzi na to ze strony rozmówcy oczekuję, by móc razem kontynuować analizę tej ważkiej sprawy.

A zatem: mogę, nie muszę. Owszem. Ale czy mi wolno? A bo co? A bo sprawa zahacza o mnie. To kto ja właściwie jestem? Oj! Nie byle kto. Uwaga! To k t o ś! Nie coś. Ale kto to zatem jest właściwie ten ktoś?

Oto więc przykłady prawd, które mnie interesują, i próbka ich analizy. Interesują mnie naturalnie nie tylko tego typu prawdy, te banalne konstatacje, ale także ich implikacje, czyli warunki konieczne zarówno ich sensu, jak i konieczne warunki ich zachodzenia. Można te warunki nazwać – za M. A. Krąpcem – racjami uniesprzeczniającymi zachodzenie faktu o tak oto wyłuszczonej – w odnośnym doświadczeniu – treści. Do wejścia na trop tych inte-

¹ Znamienne, że wiele różnych nurtów filozofii współczesnej wprowadza dla opisu i charakterystyki tego fenomenu pojęcie alienacji lub auto-alienacji, wyobcowania lub samo-wyobcowania, od-podmiotowienia czy uprzedmiotowienia. Różne nurty, charakteryzując odmiennie fenomen alienacji, różnie też będą wskazywać potem drogi wyzwolenia, upodmiotowienia czy dezalienacji. Por. T. Styczeń SDS, A. Szostek MIC, *Liberalizm po marksistowsku. Antropologiczne implikacje marksistowskiej soteriologii*, w: T. Styczeń SDS, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1995, s. 207-226.

resujących mnie spraw starczą mi jednak, jak rzekłem, prawdy (ich stwierdzenie) zupełnie banalne, proste, ewidentnie oczywiste, jak to, że teraz piszę ten oto list do Pana.

W tekście Pańskim natomiast czytam i z tej lektury się dowiaduję, że chodzi mi o „pełną prawdę moralną, religijną, bo taką właśnie prawdę w szerokim znaczeniu aksjologicznym, jak się zdaje (podkr. – T.S.), autor ma na uwadze”.

Moje aspiracje poznawcze są, nie kryję, maksymalistyczne. Chodzi mi o poznanie wszystkiego, co na własny temat jako kogoś, kto staje w „potrząsku” tego oto prostego i zarazem ewidentnego zdania: „Com sam stwierdził, temu nie wolno mi zaprzeczyć” – mogę się o samym sobie i o drugich na wspólny nasz temat dowiedzieć. Chcę z tego, co zawarte jest w tych danych i na podstawie tych danych, których przykłady podałem, wyczerpać – niczym ze źródła – wszystko do końca, co tylko się da. I w oparciu o nie – jako o swą podstawę metodologiczną – uzasadnić to wszystko, co zostało zeń wyczerpane². Tyle że te dane, jak sam Pan ma możliwość stwierdzić, czyli doświadczyć, i o tym się sam osobiście przeświadczyć, czyli przekonać, to stwierdzenia prawd, owszem, ewidentnych, bo aż kłujących niepodważalnością swej bezpośredniej oczywistości, lecz mogących zarazem uśmiech wzbudzać banalnością swej treści. Może więc byłoby lepiej nieco wnikliwiej czytać tekst kogoś, o kim się potem pisze, i nie pominąć czegoś w tym tekście z istotnie – z racji metody badania przedmiotu – ważnych różnicowań, aby nie ponosić odpowiedzialności z podjęcia ryzyka nazbyt pochopnego wygłaszania twierdzeń bez pełnego pokrycia w rzeczywistości, a jedynie w oparciu o: „jak się zdaje”.

A Pana twierdzenia to twierdzenia mocne. Ks. Tadeusz Styczeń ma zagrażać wolności innych. Ma poniżać drugich przez wywyższanie siebie ponad nich – roszcząc sobie prawo do wygłaszania twierdzeń prawdziwych. Czy jednak nie są owe twierdzenia Pana równie mocne w swym roszczeniu, co gołosłowne – wzięwszy pod uwagę to, co ja rzeczywiście twierdzę, i na podstawie czego to twierdzę, a nie to, co Pan o mnie twierdzi i jest mi skłonny przypisać? Wróćmy jednak do głównego wątku myśli, przerwanego wyżej uwagą: „nota bene”.

Zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku, czyli zarówno w przypadku potwierdzenia przez człowieka swej osobowej godności aktem wolnego wyboru, jak i w przypadku uwłaczania przez niego swej osobowej godności aktem wolnego wyboru, chodzi o odniesienie człowieka jako podmiotu działania do godności, którą on posiada już jako byt o określonej strukturze, z jaką pojawia się w tym świecie. Struktura ta jako związana z jego

² Chodzi o źródło informacji (poznania) oraz o metodologiczną podstawę ich poznawczej ważności (prawomocności) w znaczeniu tych terminów ustalonym przez K. Ajdukiewicza.

bytem – wyznacza człowiekowi określoną pozycję (rangę) aksjologiczną, „różni go od – i wyróżnia wśród – wszystkich pozostałych bytów”³. To jednak, co go różni od wszystkich innych bytów i co go wśród nich wyróżnia, objawia się nam z wolna już dzięki temu, co dostrzegamy wprost, i co się nam w oparciu o to objawia jako coś, przez co człowiek jest tym, kim jest, i co posiada on jako ktoś, kto realnie jest. To i owo na ten właśnie temat zdołaliśmy co dopiero wysondować już z wyżej przeprowadzonego mini-eksperymentu. W tym sensie – człowiek – jest kimś, kogo on sam ani nie zyskuje, ani też nie traci poprzez swe świadome i dobrowolne działania, stanowi jednak dla nich normę i stały punkt odniesienia do mierzenia ich moralnej wartości, w zależności od tego, czy respektują one to, kim człowiek jest, czy też uwłaczają temu, kim człowiek jest.

Oto dlaczego Menander mówi zrozumiałym dla ludzi różnych epok językiem, gdy powiada: „Jakże czarującą istotą jest człowiek, gdy jest człowiekiem!” – czyli gdy poprzez swe działania – świadome i wolne – postępuje zgodnie z tym, kim jest, czyli zgodnie ze swą godnością osobową, a więc godnie, godziwie, czy też niezgodnie z tym, kim jest, czyli niegodziwie, w sposób niegodny siebie. Jeśli postąpi zgodnie ze swą osobową godnością, wówczas nabiera – dodatkowo – godności osobistej.

O tym właśnie mówi do nas wszystkich zza grobu Menander wraz całą plejadą dramaturgów antyku. (Dlaczego ich teksty ciągle są lekturami szkolnymi we współczesnym świecie?)

To samo mówi jednak – tyle że niejako odwrotnie, z przeciwległej strony – również ów napis na Bloku Śmierci w Oświęcimiu: „Człowiek człowiekowi...”

Człowiek człowiekowi...

Kim? Kimś czarującym? Nie? Dlaczego nie?

W imię tragicznej treści tego napisu, czyli w imię „nigdy więcej” dla Oświęcimiów i Majdanków w dziejach ludzkości, powstaje ONZ. Zostaje proklamowana – jako ważne po wsze czasy orędzie ludzi do ludzi – Powszechna Deklaracja Praw Człowieka. Czyżby to była tylko – podszyta ukrytymi zapędami imperializmu kulturowego danej epoki i wywodzącymi się z niego totalitarnymi zakusami do uniwersalizacji własnych preferencji etycznych – ekstrapolacja „prawdziwości” tradycji kulturowej?⁴

Proszę, Panie Doktorze, odpowiedzieć sobie samemu na to pytanie – i komu Pan za słuszne uzna. Proszę tu jednak i o tym nie zapomnieć, iż to

³ Por. Jan Paweł II, *Jakie są perspektywy tego pokolenia?* Przemówienie wygłoszone do przedstawicieli świata nauki w Auli im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego (KUL) w dniu 9 czerwca 1987 r. „L'Osservatore Romano”, 8-14 czerwca 1987 r, nr spec., s. 16-19.

⁴ Por. T. Styczeń SDS, *Wolność i prawo. Za czy przeciw życiu? Etyk wobec „nieskuteczności” prawdy*, „Ethos” 9(1996) nr 3-4, s. 37-53.

w oparciu o demokratyczne reguły wyłoniono parlament Trzeciej Rzeszy, twórcę późniejszych ustaw rasowych zwanych norymberskimi. Wielki kłopot dla sędziów parę lat potem w Norymberdze. Sędziom tym bowiem zabrakło jakichkolwiek podstaw w stanowionym prawie do tego, by zbrodnię przeciwko ludzkości uznać – uwaga! – za nieśluszną, czyli po prostu za zbrodnię. Wszak każdy z oskarżonych o zbrodnię działał zgodnie z ustawami ciał legislacyjnych Trzeciej Rzeszy, wyłonionych w wyniku demokratycznych wyborów przez społeczeństwo Niemiec w 1933 roku. Czyżby więc zbrodnia nie była zbrodnią tylko dlatego, że nie została – w odnośnym kręgu kulturowym – za taką uznana?

Ufajmy, że tragedia antykultury, którą symbolizuje Oświęcim, to tylko wyjątek w dziejach ludzkiej kultury.

Ale nie jest przecież wyjątkiem, lecz nader smutnym faktem, że człowiek jako konkretna osoba raz po raz głęboko uwłacza swym czynem samemu sobie raniąc swą godność. I to tak głęboko, że niekiedy ma ochotę stanąwszy przed lustrem splunąć sobie samemu w twarz i zadać pytanie, jak czyni to Kazimierz Brandys w *Listach do Pani Z*: „Z kim ja właściwie mam do czynienia?” Dlaczego sam decyduję się na dokonanie tego pęknięcia w samym sobie, dlaczego sam wprowadzam nie-ja w swe ja, dlaczego ma miejsce ta autodekompozycja powodowana przeze mnie?

Sytuację tę analizuje znakomicie J. P. Sartre w dramacie *Przy drzwiach zamkniętych*. A więc do tego stopnia może człowiek uwłaczać swej godności osobowej, obrazić ją, pozbawiając się sam przez to godności osobistej! I stać się tego wszystkiego w sobie zarazem sprawcą i ofiarą, sprawcą zamachu na samego siebie, co więcej, najbliższym z możliwych świadkiem własnej autokatastrofy moralnej i nieprzekupnym surowym sędzią⁵. Do tego stopnia nieubłagany wobec siebie, że niekiedy nie umie sam z sobą wytrzymać, sam siebie ścierpieć i dłużej znosić. Kto? Kogo? I z powodu kogo! I wszystko to w jednej osobie. Czy nie dziwny jest ten ktoś, z powodu kogo dzieje się ta cała „afera”?

Dziwi się Sartre i umiejscawia tę tragiczną przygodę człowieka z samym sobą tam, skąd wyjścia nie ma, gdzie „wszelką nadzieję trzeba porzucić”. Garcin chciał raz na zawsze uciec od siebie, nie musieć więcej patrzeć na to, co uczynił sobie: swej godności. Ale nie da się. Samobójstwo? Tu? Tu jest ono

⁵ „Jest świadkiem i sędzią, który patrząc na ofiarę potępia sprawcę za akt profanacji. Potępia sprawcę głosem, którego on sam użył sprofanowanej przez siebie ofierze, musząc wciąż na nią patrzeć i – mimo jej sprofanowania – nadal ją widzieć w blasku prawdy (o) jej nieutralnej i zarazem sprofanowanej przez niego godności. Czyż Owidiusz nie z głębi tego właśnie samorozszepienia wyrzuca ów krzyk rozpaczliwego samopotępienia wołając: «Video meliora proboque deteriora sequor!»?” Zob. T. Styczeń SDS, *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, w: Jan Paweł II, *„Veritatis splendor”. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek MIC, Lublin 1995, s. 151.

niemożliwe. Garcin, przykuwszy tak siebie do nie-siebie w sobie, musi już tak ze sobą sam na sam pozostać. Na zawsze. No exit! Wyjścia nie ma. (Tak właśnie Anglicy przetłumaczyli tytuł dramatu Sartre'a *Huis clos*.)

A cóż to zostawia w testamencie życia zmarły niedawno Friedrich Dürrenmatt swym współobywatelom, Szwajcarom, a także nam, Europejczykom, i wszystkim swym współczesnym w dramacie *Wizyta starszej Pani*? Ci jego współcześni przypominają jako żywo mieszkańców Gerazy, tyle że jakby przezuconych w jednej chwili wprost spod Jerozolimy do Güllen, miasteczka leżącego gdzieś na skraju demokratycznej Europy. I jako mieszkańców Güllen trapią ich dziś te same co dawniej nieprzewyciężalne kłopoty w próbach dopędzenia standardów swych współczesnych, tych z centrum lub pobliza metropolii, standardów dobrobytu, postępu swych sąsiadów. Ale oto zjawia się szansa zmiany na lepsze. Na stacji ich miasteczka zatrzymuje się expres, z którego wysiada słynna w świecie filantropka, dawna mieszkanka Güllen. Ma dla nich wszystkich interesującą propozycję. Mają uznać tylko jednego ze swych współobywateli, porządnego Illa, za „winnego śmierci”. Wszyscy oni wiedzą, że chodzi o jakieś z nim porachunki z czasu ich dawnej przyjaźni. Jak u młodych. Ale skoro Starsza Pani gotowa jest tyle zapłacić, to na pewno wie, za co płaci. Skoro uważa, że zasługuje on na śmierć, to na nią zasługuje. Więc?

W zakończeniu filmowej wersji dramatu Klara Zachanassian, oskarżycielka, zaskakuje jednak wszystkich – hojnie wynagrodzonych – mieszkańców demokratycznego Güllen zwołanych do udziału w publicznej egzekucji Illa. Sprawdziwszy, że nikt z obecnych nie kwestionuje wyroku śmierci, nieoczekiwanie dla wszystkich zabrania jego wykonania. Dlaczego? By musieli żyć na co dzień z ułaskawionym Illem. I widzieć w nim – niczym w zwierciadle – samych siebie. Mają patrzeć na unicestwioną przez siebie godność osobistą, i to mocą ciosu, którym zwracając się przeciwko osobowej godności jednego z nich – aktem zgody ich wszystkich na pozbawienie go życia – zwrócili eo ipso ostrze tego aktu samobójczo w stronę swej osobowej godności. I teraz muszą patrzeć. I „zobaczyć, kogo przebodli”, owszem, kogo przede wszystkim – i jak głęboko – ugodzili, godząc w niewinnego. Tak oto puentuje i przekazuje swym współczesnym sedno dramatu człowieka Dürrenmatt, proponując każdemu z nas tę osobliwą wizytę, która okazuje się podróżą w głąb naszego wnętrza. Garcin Sarte'a – to niczym obywatel miasteczka Güllen, który wziął udział w głosowaniu skazującym jednomyślnie Illa na śmierć. I teraz lęka się go spotkać na ulicy. Lęka się jeszcze bardziej jego odwiedzin u siebie, stąd zamyka drzwi, lecz zamknawszy je zostaje sam z sobą samym. Tu dopiero zaczyna się najgorsze: nie jest w stanie uciec przed sobą... sprawcą zabójstwa – i tu leży sedno tragedii – sprawcą swego moralnego samobójstwa, jego ofiarą, świadkiem i nieubłaganym sędzią.

Przysługująca człowiekowi jako człowiekowi nieutralna godność osobowa jawi się tu jako instancja, w świetle której poszczególna osoba ocenia

wartość moralną dokonywanych przez siebie czynów, czyli wyborów, poprzez które decyduje – jako ich podmiot sprawczy – o stanie swej godności osobistej. Czyli o swym stosunku do prawdy o sobie jako osobie.

Mistrzowie dramatu, i ci z antyku, i ci współcześni, zdają się „uczyć” nas w koło jednego i tego samego, gdy „uczą” etyki. Pokazują człowiekowi, że dramat ocalenia jego godności osobistej to dramat udźwignięcia prawdy o jego osobowej godności.

Pan, Panie Doktorze – ośmielam się to twierdzić w oparciu o sposób stawiania mi zarzutu – nie dostrzega istotnej tutaj różnicy pomiędzy g o d n o ś c i ą o s o b o w ą c z ł o w i e k a – n i e n a b y w a l n ą i n i e u t r a c a l n ą , i g o d n o ś c i ą o s o b i s t ą c z ł o w i e k a – n a b y w a l n ą i u t r a c a l n ą . Tę drugą, owszem, człowiek zyskuje aktami moralnie dobrymi, czyli zgodnymi z jego osobową godnością, czyli aktami godziwymi, godnymi po prostu człowieka jako bytu osobowego. Może ją też utracić wskutek aktów moralnie złych, czyli niezgodnych z jego osobową godnością, niegodziwych, niegodnych człowieka jako bytu osobowego. Osobowa godność człowieka przeto – stanowiąc kryterium moralnego działania człowieka, czyli normę dla jego osobistej godności – jest, jak widać z wglądu w powyższy związek, u p r z e d n i a i o n t y c z n i e , i a k s j o l o g i c z n i e w o b e c g o d n o ś c i o s o b i s t e j , c z y l i j e s t t e ż , o c z y w i ś c i e , i l o g i c z n i e p r z e z t ę o s t a t n i ą z a ł o ż o n a ⁶.

Godność osobową człowieka wyznacza – twierdzą to na podstawie poczynionych wyżej nader skrótowo tylko uwag i odpowiadających im terminologicznych ustaleń – to, iż jest on kimś, kto sam od siebie zależy, i to w taki sposób, iż sam uzależnia się od poznanej przez siebie prawdy, która od niego nie zależy, i sam poprzez jej asercję w poznaniu wzywa siebie do jej uznania za prawdę również aktami wolnego wyboru. Człowiek jest, innymi słowy, tym, kim jest, czyli osobą, przez to, że pisana mu jest rola powiernika prawdy i zarazem rola powiernika prawdy o jej powierniku. To go po prostu definiuje. Jest kimś tak godnym, jak nim jest przez to, że przypada mu do odegrania rola powiernictwa wobec powiernika prawdy. Jest tym, kim jest poprzez tę rolę, już zanim ją zaktualizuje jako jej bohater: pozytywny czy negatywny – na scenie dramatu powiernika prawdy. Pod tym względem bohater pozytywny nie różni się od bohatera negatywnego, Antygona od Ismeny⁷. Obie siostry

⁶ Profesor Adam Rodziński z KUL-u poświęcił temu zagadnieniu monografię *U podstaw kultury moralnej*, „Roczniki Filozoficzne” 16(1968), z. 2, s. 1-128; por. również tego autora: *Osoba i kultura*, Warszawa 1985. Sprawa ta była w swoim czasie żywo dyskutowana również przez pracowników Zakładu Etyki KUL z Profesorem Kozielskim na łamach „Więzi” (*Godność człowieka. Dyskusja etyków*, „Więź” 21(1978) nr 6, s. 22-24).

⁷ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, część czwarta, rozdz. VII, par. 2: „«Personalistyczna» wartość czynu. Spełnianie czynu jako wartość”, s. 304n., oraz „Wyprzedzanie i warunkowanie wartości etycznej czynu przez wartość personalistyczną”, s. 305n.

jako osoby stają na scenie swego dramatu jako na równi wyzwane przez prawdę o sobie.

Sprawa wywiązania się przez człowieka ze swej roli leży na przedłużeniu faktu, że rola ta została mu powierzona. Czy rozegra ją po mistrzowsku, czy spudłuje? To właśnie teren zmagania człowieka o godność osobistą, czyli tę, którą człowiek może zyskać albo utracić, zmagania zrozumiałych jednak wyłącznie w relacji do jego osobowej godności. Tej człowiek nie „zyskuje” mocą własnych zabiegów. On ją ma. Ona jest w nim. Więcej. Ona nim jest. Przez nią jest on tym, kim jest – osobą. Z czasem ją sam w sobie jako taką właśnie odkryje, mianowicie jako wpisana w swój byt mocą faktu, że zaistniał i zjawiał się w tym świecie po prostu jako człowiek. Nie jako ktoś inny, na przykład nie jako wróbel. W tym też znaczeniu osobowa godność człowieka jest czymś, co człowiek żyjąc zachowuje w sposób nienaruszalny w ciągu całego swego życia. Pozostaje więc sobą w znaczeniu swej osobowej godności nawet wówczas, gdy aktem swego wolnego wyboru sprzeniewierza się poznanej przez siebie prawdzie, czyli przestaje być sobą w znaczeniu swej osobistej godności⁸.

Wskutek niedostrzegania tej właśnie – istotnie ważnej w kontekście etycznej refleksji – różnicy przypisał mi Pan pogląd, który jest mi tak obcy, że o możliwości jego istnienia dopiero od Pana się dowiaduję, czytając: „Otóż autor jest zdania, że człowiek zyskuje godność osobową tylko wówczas, gdy jest w stanie przekroczyć siebie w stronę prawdy”. Następnie zaś wysnuł Pan z tego poglądu szereg dalszych krytycznych wniosków, adresując je do mnie.

Żywię jednak nadzieję, że gdy Pan uzna przedmiotową zasadność powyższego rozróżnienia, uzna też Pan w konsekwencji za słuszne, iż nie widać podstaw ani potrzeby, by ustosunkowywać się do Pańskich wniosków, skoro są one wnioskami nie z głoszonego przeze mnie twierdzenia. Są bowiem wnioskami z przesłanki, którą Pan mi omyłkowo – choć, nie wątpię, że w dobrej, owszem, w najlepszej wierze (acz niezgodnie z rzeczywistością, czyli nieprawdziwie lub też – w Pana terminologii – niesłusznie) przypisał.

Cała ta sprawa zasługuje tu jednak na co najmniej trzy uwagi, trzy post dicta.

1. Otóż pragnę najpierw wyrazić Panu moją głęboką wdzięczność za to, iż uznał Pan za słuszne nie tylko zakwestionować moje twierdzenie jako niesłuszne, lecz nadto wyrazić wobec niego – jako zdaniem Pana niesłusznego – swój

⁸ Konteksty moralne, w jakich bywają używane w języku potocznym zwroty: „przestałem być sobą” lub też „zacząłem być sobą”, mają swe pełne przedmiotowe pokrycie in re, z czego wcale nie wynika, iż nie mogą być – wskutek braku ich dostatecznej precyzji – źródłem nieporozumień i konfuzji. W tej sytuacji obowiązkiem etyków staje się troska o „wyostrzenie” ich znaczeń, czyli precyzację ich sensu. Definicję analityczną, sprawozdawczą, trzeba zastąpić definicją regulującą. Nasza dyskusja stać się może niezłą okazją do „upowszechnienia” tej ostatniej...

sprzeciw, i to w sposób publiczny. Dla umożliwienia złożenia w tej sprawie świadectwa zadał Pan sobie trud, zwracając się do redagowanego przeze mnie kwartalnika „Ethos” z prośbą o podanie swego sprzeciwu do publicznej wiadomości. Wyrażam głęboki respekt za tę determinację w obronie tego, co uważa Pan za słuszne. Należy on jest temu, kto składa świadectwo czemuś, co uznaje za słuszne, nawet gdy się myli.

Ośmielam się jednak przy okazji zapytać, czy wyrażając swój sprzeciw – i to jak widać zdecydowanie – wobec mego twierdzenia jako niesłusznego i przeciwstawiając mu *eo ipso* własne jako słuszne, uważa Pan nadal, że słuszność ta jest jedynie wyrazem i efektem działania w nim uwarunkowań jednej z wielu tradycji kulturowych, tej właśnie, w której wypadło Panu żyć? Czy nie jest tak, że czyni to Pan dlatego, że gdyby tego nie uczynił, nie byłby – i nie czułby się z tego dokładnie powodu – w porządku z samym sobą, czyli z prawdą o przysługującej mu przedmiotowo osobowej godności?

Otóż wydaje mi się, iż Pan, broniąc słuszności czegoś, broni czegoś więcej niż tylko „zastanej tradycji”, czyli tego, co dana tradycja kulturowa każe uznać za słuszne. Broni Pan kogoś przed kimś. Kogo?

Odpowiedź w tej kwestii należy oczywiście do Pana. Ja nie odpowiadam, nawet gdy podpowiadam: Czy nie broni Pan siebie także? I przed kim? Przed Tadeuszem Styczniem tylko? Czy nie jest to walka samego siebie o siebie – w imię prawdy o sobie i – koniec końców – jej wyłącznie środkami? Na to pytanie proszę sobie samemu już odpowiedzieć. Wciąż mi się jednak na nowo – także w przypadku całej tej naszej dyskusji – to oto potwierdza: nasza wolność to wolność w „matni” tego, co stwierdzamy: „jest tak, nie jest tak”, i czemu sami przyświadczamy jako rozpoznaniu, któremu przysługuje wartość sądu (zdania) prawdziwego. Prawda ta wiąże nas zawsze i tylko własnym aktem jej stwierdzenia (nawet gdy w jej rozeznaniu ulegamy bezwiednie pomyłce). To my sami wiążemy się tym, co stwierdzamy – do uznania tego za przedmiotową prawdę i do respektowania jej dla niej samej. I to zarówno gdy chodzi o prawdę o tym, co stwierdzamy, jak i prawdę o tym, kto tę prawdę stwierdza i staje się przez to jej świadkiem. Czy nie powiernikiem także? I czy nie również powiernikiem jej powiernika, czyli samego siebie?

Pański tekst to dobra podnieta do refleksji na ten temat. Jest o czym myśleć. Warto o tym dłużej pomedytować. To temat do soliloquium. Może lepiej o tym więcej medytować, a mniej dyskutować. Nasze dyskusje mogą na tym jedynie zyskać.

2. Zauważył Pan chyba, że w mej poprzedniej uwadze dotyczącej sposobu rozumienia przez Pana terminu „słuszny” chodziło mi nie tylko o sprawę zrównania tego, co słuszne, z tym, co jest uważane za słuszne w określonym środowisku (tradycji, jak Pan pisze) kulturowym, przez co termin „słuszny” traci nie tylko swój sens etyczny, ale i epistemologiczny, stając się terminem etologicznym. Chodziło mi jeszcze o coś innego. Otóż na podstawie tego, co

powiedziałem o redukcji tego, co słuszne, do tego, co uważane za słuszne, nie widzę dostatecznej racji, bym miał na mocy faktu, że przynależę do tego samego środowiska kulturowego, eo ipso podzielać wszystkie jego standardy kulturowe, nawet gdy ktoś w oparciu o Pana rozumienie słuszności zechciałby mnie umieszczać poza standardami kulturowymi tej tradycji, do której Pan deklaruje swą przynależność, czy też nawet poniżej tychże standardów. Oto dlatego nie przeżywam tego, co Pan o mnie twierdzi – kwestionując słuszność moich poglądów – za rodzaj wywyższania się Pana nade mną lub próbę poniżenia mnie przez Pana. Wszystko to jest jakoś – z racji wyłożonych wyżej – poza mną i nie zakłóca tego pokoju, o który jedynie zabiegam: być w porządku z tym, co stwierdzam, i być w porządku z tym, kto to stwierdza jako zachodzące⁹, czyli prawdziwe (wedle adekwacyjnego rozumienia prawdy).

Z tej to pozycji ośmielam się – i pragnę – na koniec Panu czegoś życzyć i coś Panu obiecać:

Niech Pan, Panie Doktorze, krytykując Tadeusza Stycznia, dba o to tylko, by pozostał w zgodzie z samym sobą. Zaręczam, że nie będę miał nigdy pretensji czy żalu do Pana o to, że zostałem przez Pana krytykę poniżony. Przeciwnie.

3. Chyba tą tylko – niekiedy bardzo krętą – drogą dochodzimy do tego, że pragniemy wyłącznie, by mogła nas posiadać tylko prawda, i do odkrycia, że my samych siebie odnajdujemy i potwierdzamy tylko przez to, że jesteśmy z wyboru jej sługami. I jako tacy – może wcześniej niż przypuszczamy – odkryjemy, jak bardzo jesteśmy, Pan i ja, przyjaciółmi. A może nawet ktoś o nas powie kiedyś: byli przyjaciółmi na życie i śmierć. Dlaczego? Bo się spierali? Dlatego? Tak. Bo się spierali. Ale w końcu chodziło im przecież zawsze i tylko o to jedno w tym sporze. Był to bezsporny wręcz warunek możliwości ich sporu. I jego faktycznego zachodzenia. To było ich *idem velle et nolle*. Tylko tego razem chcieli, i tylko tego razem nie chcieli. I tylko w imię tego się spierali.

Tak?

To o co oni się w końcu spierali?

Czymże było to ich *idem velle et nolle*, w imię czego prowadzili spór, i co ich koniec końców łączyło jako bezsporny warunek jego prowadzenia?

Czym?

Trudno mi tu nie myśleć o innym sporze: zmarłej niedawno Ewy Klimowicz i moim, po moim wykładzie na Zjeździe Filozoficznym w Toruniu w 1995 roku,

⁹ W porządku z sobą, czyli z prawdą o sobie jako świadku, który stwierdzając to, co stwierdza, staje się eo ipso świadkiem tego, co stwierdza, świadkiem prawdy faktu, który stwierdził, i jego prawdy powiernikiem. Doświadczenie nakłada na niego obowiązek świadczenia na rzecz prawdy faktu, czyli świadectwa (w razie potrzeby) i poręki. Świadek prawdy staje się jej powiernikiem.

i o uświadomieniu sobie wtedy – jak miemam obopólnie – bezsporności racji, w imię której prowadziliśmy wówczas – jakże żarliwie – tę dyskusję.

Czymże więc jest owa racja, która czyni sensownym wszelki rzetelny spór, jaki ludzie prowadzą?¹⁰

Tego tu nie wypowiem. Nie z lęku przed słowem. Lecz z respektu przed tym, co ono oznacza. Nie odmówię sobie jednak satysfakcji przytoczenia słów, którymi Norwid kończy jeden ze swych najwspanialszych – w moim odczuciu – utworów poetyckich:

„S a m z g a d n i j!” (C. K. Norwid, *Bliscy*)

Z wyrazami głębokiego szacunku
Tadeusz Styczeń

Lublin, 19 marca 1997 r.

¹⁰ „Spór o racje przeświadczeń nie jest więc nigdy sporem rywali. Staje się miejscem i okazją odkrycia drugiego jako kogoś, «kto tego samego chce i tego samego nie chce» («idem velle et nolle») tak samo jak ja: poznania prawdy [...] która ich obu na równi przerasta i która jest jedna. Spór o prawdę wiąże ich, bo pomaga im przekroczyć siebie w jej stronę i stać się przez to bardziej sobą. Taka metodologiczna postawa badacza oznacza zarazem radykalne otwarcie się na wszystko to – czyli także gotowość przyjęcia tego wszystkiego – co w jakimkolwiek poglądzie czy systemie filozoficznym wytrzymuje próbę wglądu w rzeczywistość, czyli «próbę doświadczenia». Zob. T. Styczeń SDS, *Być sobą to przekraczać siebie – O antropologii Karola Wojtyły*. Postłowie w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 498n.

Włodzimierz GOŁASZEWSKI

POLSCY MISJONARZE – TRAPERZY KOŚCIOŁA

W nocy z 9 na 10 sierpnia 1991 roku w Pueblo Viejo powyżej miejscowości Pariakoto około 3 tys. m n.p.m., w północnoperuwiańskich Andach rozległy się strzały terrorystów lewackiego ugrupowania Sendero Luminoso, czyli Świetlistego Szlaku. O świcie miejscowi chłopcy znaleźli trzy zmasakrowane kulami ciała z powiązаныmi rękami, leżące przy małej kapliczce. W miejscu krzyża widniał portret Mao Tse-tunga. Tak zginęli sołtys Pariacoto i dwóch młodych, polskich księży, misjonarzy ze zgromadzenia ojców Franciszkanów Konwentalnych – Michał Tomaszek i Zbyszek Strzałkowski. Stało się to w momencie, gdy Ojciec Święty wizytował Polskę. Tragedia w odległym Peru wstrząsnęła światem nie tylko katolickim.

Wyjaśnić, jak do tego doszło. Nie ma silniejszej motywacji dla filmowca-dokumentalisty. Muszę tam jechać. I tak się zaczęło. Przygotowania trwały prawie rok. Przy pomocy władz Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie zorganizowałem grupę studentów – koło naukowe – dla zebrania dokumentacji i wszystkiego, co mogłoby dotyczyć działalności misyjnej Kościoła katolickiego. Otrzymaliśmy błogosławieństwo prymasa i rektora Akademii Teologii Katolickiej. Potencjalni sponsorzy wysłuchawszy naszych argumentów i propozycji kiwali z akceptacją głowami, ale kiedy słyszeli, że przed nami wojny, zarazy, bandytyzm i jedna wielka niewiadoma, odpowiadali krótko: „A jak nie wrócicie?”

Wróciliśmy. Za nami 48 lotów różnymi samolotami, trasa dwukrotnej długości równika. Trzy wojny domowe. Epidemie cholery. Wysokie Andy, pustynie i bezbrzeżne rozlewiska Amazonii. Wulkany Zairu, aresztowania, napady, nieprzebyte busze, afrykańskie piekło – przerażające szpitale i leprozoria, ośrodki odosobnienia dla trędowatych. Tysiące kilometrów w terenowych samochodach nad przepaściami i po bezdrożach, i rejs na prymitywnej barce po Rio Negro. Skorpiony, węże, pijani żołdacy, upały, mrozy i tropikalne deszcze. W tej niezwykłej scenerii spotkaliśmy wspaniałych ludzi. Polskich misjonarzy.

WŚRÓD INDIAN KANADYJSKICH

North West Territory – północno-zachodnia Kanada to olbrzymia przestrzeń, blisko 6 mln km kw., sięgająca aż do Oceanu Lodowatego. Surowy klimat, czyste mroźne powietrze, rzeki, jeziora i lasy, a wśród nich zaledwie 50 tys. mieszkańców, głównie szczepy indiańskie. Forty o oryginalnej architekturze i wioski Indian – w ich języku „dane”, co znaczy prawdziwy człowiek, oddalone od siebie o setki kilometrów. Dojechać do nich można zimą po lodzie, a w czasie krótkiego lata samolotem. Niewielu można tu spotkać białych. Jedni robią interesy, innych przyciągnęła chęć przygody na dalekiej północy. Misjonarze Kościoła katolickiego przybyli tu nie tylko z posługą kapłańską i w celu krzewienia wiary katolickiej, często są nauczycielami, inżynierami, mechanikami i budowlanymi, biznesmenami, lekarzami, stolarzami, marynarzami.

Wśród pierwszych „traperów” Kościoła przybyłych na tę surową, piękną ziemię znajdowali się Polacy. Niektórzy z nich za swoją pracę i poświęcenie zostali ukochani przez Indian, a przez Kościół wyniesieni na ołtarze. Wspomnijmy tylko braci Kowalczyka, Jurczyka, Dąbrowskiego. W małym domu parafialnym przy kościele polonijnym w Edmonton, gdzie proboszczem jest polski oblat ks. Władysław Karciarz, kilku młodych oblatów przygotowuje się do misji w odległych, północnych terenach. Mieszka tu też cichy, zamknięty w sobie ojciec Leon Mokwa. Człowiek niezwykajny. 50 lat pracy wśród Indian nad rzeką i jeziorem Athabaska i dalekie wyprawy misyjne wzdłuż Mackenzie aż do Oceanu Lodowatego. Mieszkał z Indianami w wigwamie, podróżował konno i w psim zaprzęgu, przemierzał setki kilometrów na nartach i raketach śnieżnych. Uczył swoich Indian pisać i czytać, malować i śpiewać, i czekał cierpliwie, kiedy sami zrozumieją naukę Chrystusa i potrzebę wiary. Pisał o nim Arkady Fiedler: „to prawdziwy oblat, gruntownie wykształcony, zawsze uśmiechnięty, gotów obdarzyć dobrym słowem i przynieść pomoc potrzebującemu”.

Polscy księża w Edmonton nie byli pewni, czy uda nam się nakłonić ojca Leona do opowieści o przygodzie jak z książki Londona. Słuch już nie ten, zdrowie zniszczone klimatem i prymitywnym życiem, schorowany, nie lubiący o sobie mówić. Już pierwszy kontakt rozwiał nasze obawy. 80-letni misjonarz okazał się wspaniałym, rozmownym kompanem o niezwyklej wiedzy i mądrości. Mówi po polsku, jakby nigdy nie opuszczał ojczyzny.

Ojciec Leon pojechał z nami do Saint Albert, gdzie znajduje się cmentarz oblatów, którzy pozostali w tej ziemi na zawsze. Wśród nich wielu Polaków. Saint Albert był kiedyś stolicą prowincji Alberta. Mieściła się tu siedziba beatyfikowanego biskupa Grandin i stąd właśnie przez lata wyruszały ekspedycje misyjne. Teraz obok cmentarza stoi zabytkowa kaplica, przy niej muzeum misyjne, nowy piękny kościół, a w dawnej rezydencji biskupa odpoczywają zasłużeni, niezdolni już do pracy ojcowie i bracia oblaci.

SPAŁ W ŚNIEGU, JADŁ SZCZURY

Odwiedziliśmy z ojcem Leonem 92-letniego już brata Ignacego Dorabiałę, który powitał nas pieśniami „Mazowsza” z płyty odtworzonej na zabytkowym gramofonie. Ojciec Leon opowiadał nam godzinami z wielkim poczuciem humoru historie dalekopółnocnych misji, uznanych przez Kościół za najtrudniejsze misje świata. O tym, jak spał w śniegu, jadł szczury i surowe mięso karibu, jak polował, jak bawił się z Indianami.

Interesujące jest to, że przy wielkim kryzysie powołań w świecie katolickim, szczególnie do trudnej pracy misyjnej, na tych najodleglejszych frontach wiary spotyka się głównie Polaków. Następcami tych wspaniałych ludzi są młodzi z pokolenia tak zwanego papieskiego (wstąpili do seminarium z nastaniem pontyfikatu Jana Pawła II). Trzech z nich spotkaliśmy w ich odległych parafiach północy. Leon Kler w Lack La Martre, Leszek Kwiatkowski w Ford Providence nad rzeką Macenzi i Wiesiek Nazaruk, który po latach pracy w Forcie Rae musiał osiąść w Edmonton w konsekwencji wypadku samochodowego. Ma nadzieję, że dojdzie do siebie po urazie kręgosłupa i wróci do swoich Indian. Teraz w jego Forcie Rae pozostał sam niemłody już ojciec Pochard.

Prowincjał oblatów, ojciec Jackes Jonson, zastanawiał się nad przeniesieniem ojca Leona Klera do Fortu Rae. W tym celu udał się do Lack La Martre na konsultację ze starszyzną wioski. Uczestniczyliśmy w tych rozmowach. Indianie nie zgodzili się, aby ojciec Leon opuścił ich, i przekonali do tego prowincjała. Potem była uroczysta biesiada. Tutaj czas stanął w miejscu – my siedzieliśmy przy stołach, a kobiety i dzieci na ziemi. Jedliśmy suszone mięso karibu, surowy szpinak, suszone ryby i inne indiańskie przysmaki. Potem były tańce i śpiew. Z podziwem patrzyliśmy, jak ojciec prowincjał tańczył i śpiewał z Indianami.

PERUWIAŃSKI BAZAR

Z zimnej, ale pięknej i gościnnej Kanady udaliśmy się do Peru. To jakby z klimatyzowanego mercedesa wysiąść na egzotycznym bazarze. Tłumy chętnych do dźwigania bagażu, ale bez obowiązku zwrotu właścicielowi. Na lotnisku oczekuje nas dwóch młodych franciszkanów. Oczywiście tylko my o tym wiemy. Odróżniają się wyłącznie europejską urodą, ubrani w dżinsy i sportowe koszule.

Pędzimy ulicami Limy. Prawie na każdym skrzyżowaniu i przed większymi budynkami worki z piaskiem i wystające spomiędzy nich lufy karabinów maszynowych i czubki hełmów. Patrole wojskowe z bronią gotową do strzału. Mijamy budynek z wypalonymi dziurami po oknach. Czuć jeszcze spalenizną

– tu wybuchła bomba. Zamachy terrorystyczne. Świetlisty Szlak paraliżuje kraj. Ich przywódca został właśnie schwytany i osadzony w twierdzy pod silną strażą. Mówią, że stamtąd dowodzi dalej. Centrum Limy, stolicy Peru, to przepiękna architektura kolonialna i postkolonialna z wyraźnymi wpływami kultury inkaskiej. Ruchliwy pasaż handlowy, restauracje i banki. Mijamy bogatą dzielnicę, wille ukryte za wysokim ogrodzeniem i co parę metrów stanowisko ochrony. Sam kościół wraz z zapleczem i domem misyjnym ojców franciszkanów – „Nuestra Señora de la Piedad” – mieści się w biednej, gęsto zabudowanej dzielnicy. Prymitywne domki poprzetykane szafasami i budami. Bez dachów, bo deszcz tu nigdy nie pada.

Nocą jest niebezpiecznie, ale w dzień pod opieką księży możemy zapuścić się w tę niezwykłą, ludzką dżunglę. Dzieci uwielbiają misjonarzy. Myślą, że my też jesteśmy zakonnikami z Polski. Przytulają się do nas i łaszą jak szczeniaki. Potomkowie Inków – piękni, dumni i przyjaźni. Parafia tętni życiem – ciągle śpiewy, spotkania, tłumy młodzieży, goście z problemami albo po prostu z dobrym słowem.

WSZĘDZIE CZAI SIĘ CHOLERA

Z Limy startujemy do Pariacoto – miejsca, w którym zamordowano ojców Michała i Zbyszka. Jedzie z nami ich ówczesny przełożony ojciec Jarek Wysocki. Ich rówieśnik. To ten, który ocalał, bo zrzędzeniem losu przebywał na urlopie w Polsce. Droga do Casma, skąd udamy się wyżej w góry, prowadzi brzegiem Pacyfiku. Z jednej strony daleko w dole spieniony ocean, a z drugiej skaliste zbocza gór, skąd czasem zsuwają się kamieniste lawiny. Autobus pędzi po tej wyboistej właściwie ścieżce przez całą noc. Naszpikowani instrukcjami i przestrogami przez misjonarzy wiemy, że taki skorpion może zabić, a taki tylko połaskotać, że taki owad może ugryźć w policzek i po kilku latach nagły atak serca, że wszędzie czai się cholera i dezynteria, że za każdą skałą partyzanci, że... itd. Mimo wszystko zmęczenie bierze górę i zasypiamy.

Rano przybywamy do Casma. To tu w miejscowym kościółku zatrzymywali się na odpoczynek w swoich wędrówkach misyjnych nasi franciszkanie. Stąd też wyruszył kondukt żałobny po sekcji dokonanej w pobliskim szpitalu i uroczystym nabożeństwie. Trumny ze zwłokami dwóch młodych polskich zakonników obsypane kwiatami zostały przewiezione do parafii w Pariacoto, gdzie następnie zostały złożone w kryptach miejscowego kościoła. Tłumy, płacz, śpiewy i przejmująca peruwiańska muzyka.

W asyście trzech młodych policjantów w cywilu, uzbrojonych w pokryte rdzą kałasznikowy, ruszyliśmy przez pustynię i góry do Pariacoto. Gorąco i potworny kurz. W pustyni resztki budowli przedinkaskich i płaskowyże, jak słynne, tajemnicze lądowiska Nasca. Mijamy wioski. W jednej ślady po świe-

zym wybuchu, ruiny posterunku, w innej świeże krzyże na miejscu masakry, a wszędzie worki z piaskiem, za którymi kryją się żołnierze. To teren Świetlistego Szlaku. Mijamy chaty z liści bananowców, wszędzie bieda i strach.

Ludzie rozpoznają prowadzącego ojca Jarka. Nie było go tu od dnia pogrzebu – kilkanaście miesięcy. Machają rękami, wykrzykują pozdrowienia i uśmiechają się, a dzieci biegną za nami, aż opadną z sił. Dojeżdżamy. Wioska położona na płaskowyżu otoczonym skalistymi górami. Cud inkaskiej techniki nawadniania. Szczyty gór wypalone słońcem, pod nami pustynia, a tu bujna roślinność. Szumi górski potok. Kamieniste uliczki wśród lepianek. Nieduży plac centralny z dziwną fontanną, a przy nim kościół i budynki misji.

WYRZEŻBIENI WIATREM W SKALE

Tak rozpoczyna się nasza „wizja lokalna”. Przypomnienie pamiętnych, tragicznych wydarzeń. Ojciec Jarek opowiada i pokazuje konkretne miejsca. Wszędzie towarzyszą nam tłumy dzieciaków. Jolanda, kucharka misyjna, przysłuchuje się i kiwa potakująco głową, jakby rozumiała po polsku. Ona przy tym była. Jak i siostra Berta – bezpośredni uczestnik zdarzeń, z którą rozmawialiśmy po powrocie do Limy. Mijamy odbudowany już mostek, który wysadzili w powietrze opuszczający wioskę terroryści. Jedziemy ostro pod górę. Po prawej potężna góra cmentarna usiana przedziwnymi grobami – jak domki, w których od wieków umieszcza się prochy zmarłych w ozdobnych glinianych naczyniach – lakos. Za górą cmentarną kilka przydrożnych lepianek i ruiny dawnego placu centralnego – podobno kiedyś przed trzęsieniem ziemi w 1970 roku prześwieczonego – Pueblo Viejo. Właśnie tu miała powstać nowa stacja misyjna i klasztor ojców franciszkanów. Budowę przerwano. Przy drodze mała kapliczka. To tu wykonano wyrok, a w miejscu krzyża terroryści umieścili portret Mao Tse-tunga. Z Pueblo Viejo członkowie Świetlistego Szlaku udali się jeszcze wyżej w góry. Po drodze spalili samochody zabrane z misji i powędrowali dalej pieszo. Napotkanego sołtysa z Cochobamba zamordowali, a jego samochód spalili. Jedziemy tym samym szlakiem. Samochód pędzi z niezwykłą prędkością po krętej górskiej ścieżce. Za kierownicą ojciec Jarek, a my w szoferce i na skrzyni. Jesteśmy w ręku Boga, ojca Jarka, dwóch policjantów, których oczy i lufy karabinów niespokojnie biegają po górach. Cisza. Słyszeć tylko motor i kamienie pryskające spod kół. Z dołu dobiega szum spienionego potoku. Coraz wyżej. Już w chmurach. Wioska Cochobamba.

Andyjscy górale – ludzie jakby wyrzeźbieni wiatrem w skale. Oczywiście radość z przyjazdu księdza. Na nas patrzą trochę z lękiem, a trochę z podziwem: tu przecież jest wojna. Krótka wizyta, rozmowa Jarka z ludźmi, nerwowe uściski, szybkie zdjęcia i – dla dobra mieszkańców i swojego – szybki odjazd.

Nie będę wygłaszał pochwał na temat sprawności naszego kierowcy w habicie zakonnym, bo w dalszych częściach wyprawy amerykańskiej i afrykańskiej okaże się, że to nie wyjątek. Tacy oni są – traperzy Kościoła.

UPIORNA WEGETACJA AMAZONII

Widok z okien samolotu, którym przelatuje się nad Andami i Amazonią, jest niepowtarzalny. Tam człowiek uświadamia sobie swoją małość. Po długich godzinach lotu lądujemy w Rio de Janeiro, a już następnego dnia startujemy do Manaus – stolicy Amazonii. Do Rio jeszcze wrócimy. Teraz czeka nas wyprawa w wielkie nieznane – po Amazonce i Rio Negro.

Naszym celem jest Novo Airao w sercu dżungli amazońskiej nad samą Rio Negro. Ma tam swój dom i stację misyjną, w której odpoczywa po długich ekspedycjach, polski pallotyn – ojciec Józef Maślanka. Jedni nazywają go Pe Jose Polonaise, a inni „Misjonarzem na barce”.

W Manaus czeka na nas inny polski pallotyn – ojciec Zbyszek Dobek. Do niedawna jeszcze pływał wraz z ojcem Józefem, teraz – decyzją przełożonych – objął parafię w biednej dzielnicy Manaus. Ma pod opieką sławetne fawele – brazylijskie slumsy. Domy, a właściwie budy, stojące na palach wprost w rzece, która staje się kanalizacją i śmietnikiem, czyli bombą biologiczną. Panuje tu beznadzieja i marazm upiornej wegetacji, a w nocy bandytyzm i narkotyki. Władze twierdzą, że tolerują ten stan rzeczy, bo nie mają wyjścia.

Ojciec Zbyszek marzy o powrocie do interioru. Tam w Novo Airao założył nawet własny klub amazońskiej odmiany karate. Przez młodzież jest szanowany i lubiany – traktują go jak swojego. Po dusznej nocy o świcie przybywa po nas ojciec Józef Maślanka. Omówienie wyprawy – rejsu w górę Rio Negro, zakupy i odbijamy od nabrzeża, którego właściwie nie ma. Gęsty rynsztok, na którym cumują do pokrzywionych pali niezliczone ilości barek, łodzi, stateczków. To pływające domy, warsztaty, środki transportu, magazyny i co tylko...

Przeciskamy się przez to pływające mrowisko. Na otwartej wodzie zakotwiczona stacja benzynowa. Tankujemy ropę i rozpoczynamy rejs małą barką „Santa Maria” przecinając wody Amazonki, której brzegi w tym miejscu kryją się gdzieś daleko za horyzontem. Ojciec Józef, znając moje doświadczenie żeglarskie i marynarskie, oddaje mi ster wyznaczając kurs raczej opisowo (tutaj nie ma map, tu jest intuicja i doświadczenie), a sam zasiada w kokpicie do brydża. Po dwudziestu latach ma wreszcie okazję zagrać w swoją ulubioną kiedyś grę. W przerwach między robami ojciec Józef opowiada o swoim życiu – o dwudziestu latach spędzonych wśród ludu Amazonii.

ODBIERAŁ DIABŁU CO BOSKIE

Kiedy przybyliśmy do Novo Airao, czekała na nas przygotowana przez miejscowych uroczystość obchodów 20-lecia pracy w tej parafii ojca Józefa i jego 60. urodzin. A urodził się w Łodygowicach koło Żywca. Ciągłe podkreśla swoje surowe, pełne kolorytu „góralskie” wychowanie i zagaduje gwarą. W Amazonii, w sercu natury, znalazł sens swojego powołania. „Życie jest piękne, a ludzie są dobrzy” – powtarza po dziś dzień. „Tu jest moje miejsce. Tu się realizuję i jeżeli życie lub przełożeni nie przeniosą mnie gdzie indziej, pozostanę tu na zawsze”. Wyobraźnia ojca Józefa i „zbójcecki” temperament stworzyły mu wśród Indian niezwykle autorytet i pozwoliły wybrnąć z niejednej ekstremalnej sytuacji. Był napadany. Próbowano go okraść – bez rezultatu. A nawet jednego ze słynnych brazylijskich banditos wyprowadził w pole zręcznym zabiegiem prawnomenedżerskim. Mówią, że spekulował ziemią, a on tylko odbierał diabłu, co boskie, i oddawał Indianom, niczym amazoński Janosik.

Potrafi właściwie wszystko – to normalne u misjonarzy. Projektuje, buduje, nawiguje, poluje. Zna się na mechanice i medycynie. Żeby zrozumieć ważność jego działalności, wystarczy zobaczyć, jak jest witany przez miejscowych. Przywozi ze sobą – oprócz posługi kapłańskiej i dobrego słowa – medykamenty, ubrania, a często jedzenie. Tu w Amazonii nie zbiera na tacę. Za jałmużną wyrusza w bogate rejony świata przeznaczając na to swój urlop. „Oni są biedni. Im trzeba dawać, a w zamian można otrzymać serce. To jest bezcenne” – mówi ojciec Maślanka.

Brazylia to kilka światów. Takie jest São Paulo, Rio de Janeiro, Salvador, Curytyba... Na tym froncie, prawdziwym froncie Kościoła, działają głównie Polacy. Obok pallotynów, salezjanie czy redemptoryści. Wielu z nich udało mi się poznać. Ojcowie: Jan Sapicki, Krzysztof Smoter, Józef Ślazyk, Tadeusz Mazurkiewicz, Tadeusz Pawlik, Zbyszek Małolepszy, Antoni Niemiec, Krzysztof Domalak, Adam Mazur... Trzeba by właściwie wymienić wszystkich, ale – po pierwsze – same nazwiska nic nie mówią, po drugie – nie pracują oni dla sławy, a po trzecie – nie wszystkich mogłem spotkać, bo są naprawdę zajęci. Oni pozostaną w Brazylii na swoich misjach tak długo, jak długo będzie trzeba, a my ruszyliśmy na inny koniec świata w poszukiwaniu polskich misjonarzy działających wśród ludów Afryki.

WULKANICZNY ZAPACH ZAIRU

Samolot ląduje w Brazzaville. Udajemy się do Zairu. Trzeba przepłynąć na drugą stronę rzeki promem, którym przewozi się kontrabandę. Wojsko strzelające i bijące każdego potencjalnego przemytnika. Właśnie niedawno aresztowano kilku najemników, a może tylko o to podejrzanych. Na murach placówek

dypomatycznych ślady po kulach. Tu jest wojna. Chowam głęboko pod podszewkę torby kamizelkę w typie militarnym, aby nie być posądzonym o przynależność do Legii. Wystarczający powód, by trafić do więzienia, gdzie wysokość wyroku nie ma znaczenia. Gorąco w różnych sensach. Sama Kinszasa – stolica Zairu – jest kontrolowana przez agresywne wojsko, ale nie wiadomo czyje. Pod osobistą opieką bardzo szanowanego tu ambasadora Andrzeja Łupiny, kilku czarnych policjantów i polskich księży możemy filmować miejsca niedostępne dla białych. Spotkanie z niezwykłym folklorem i ten dziwny zapach.

Odwiedzani przez nas polscy księża, których jest tu kilku na placówkach podmiejskich, różnią się od miejscowych tylko kolorem skóry. Tak samo się ubierają, tak samo mówią, może tylko inaczej myślą. Po nich widać, że są prawdziwymi pasterzami ludzi w służbie Kościoła. Po pewnym czasie atmosfera zagrożenia ustępuje miejsca fascynacji. Dowiadujemy się, że w górach w okolicach Rutschuru i Rugari właśnie toczą się walki plemienne. Tysiące ludzi zmasakrowanych i szalejące oddziały rozpuszczonego wojska okradające wszystkich. Spoglądamy na siebie właściwie bez słów i głosujemy przez kiwnięcie głową. Decyzja jest jednomyślna. Ambasador Łupina odprowadza nas na lotnisko.

Ten rejon Zairu to kraj wulkanów i absolutnej dziczy. Znów ten dziwny zapach spotęgowany drzemiącymi wulkanami, resztkami popiołów i lawy wśród zieleni. Uczymy się naprędce podstawowych słów i zwrotów w języku suahili. Pod pierwszym wulkanem zatrzymuje nas patrol wojskowy. Siedzimy na skrzyni półciężarówce prowadzonej przez księdza Jerzego Kotwę, który przyjechał po nas na lotnisko. On rozmawia z jednym z żołnierzy, a inny przystawia mu lufę PM-u do pleców. Na szczęście jedną z niewielu wartości, jakie tu jeszcze pozostały, jest autorytet polskiego księdza. W Zairze odwiedzamy kilka parafii położonych w najbiedniejszych rejonach nękanych wulkanami. Na czyhające wszędzie choroby, jadowite gady i drapieżną zwierzynę przestajemy zwracać uwagę. Skrywamy strach, a może przyzwyczajenie. Uświadamiamy sobie, że my po zdjęciach wrócimy do naszego świata (tylko czy normalnego?), a polscy księża pallotyni, jak wspomniany Jerzy Kotwa, Wiesław Kantor z Rutschuru, czy Tadeusz Bazan i Stanisław Mostek z Rugari, pozostaną tutaj. Towarzyszymy im z kamerą w ich codziennej pracy. Odwiedzają z posługą kapłańską, poradą medyczną i prawną, a czasem z pomocą materialną swoje wioski i tak zwane centrale.

ŻYCIE PISZE SCENARIUSZE

Ksiądz Tadeusz Bazan pracował osiemnaście lat w Rwandzie. Zbierał pieniądze na budowę nowego kościoła, i to nie wśród miejscowych, a w odległej Europie. Któregoś wieczoru został napadnięty, pobity i torturowany przez

kilku ludzi z jego parafii. Chcieli pieniędzy. Nie dostali ich, bo były w banku, ale ojciec Tadeusz musiał odejść. Pozostał w nim głęboki uraz psychiczny. Przeniósł się do Rugari w Zairze.

Tam uczy się nowego języka i zaczyna jeszcze raz. Nie wini nikogo za to, co się stało – myśli o przyszłości. Taka jest Afryka. Polscy pallotyni odwiedzają wioski oddalone o setki kilometrów. Szkoły założone przez Kościół są teraz tylko odwiedzane przez księży. Kościół pomaga materialnie i doradza.

Są w Afryce kapłani polscy, o których można by napisać całe tomy. Ich życie układa się w niezwykle scenariusze. Na dobrą sprawę, gdyby nakręcić film o życiu arcybiskupa Adama Kozłowieckiego, byłaby to tak nieprawdopodobna historia, że można by powiedzieć – wymyślona. Arcybiskup Adam, ponad 80-letni jezuita, jako młody ksiądz na początku wojny został aresztowany w Krakowie. Więzienie w Wiśniczu, Oświęcimiu, Dachau – aż do wyzwolenia. Po wojnie został wysłany na misję do Zambii (Północnej Rodezji). Pracuje w nieprawdopodobnie prymitywnych warunkach. Nigdy nie traci ducha. Obecnie pracuje w parafii Mpunde, gdzie proboszczem jest Jan Krzysztoń. Kiedy Zambia uzyskała niepodległość, arcybiskup Kozłowiecki przekazał stanowisko miejscowemu ojcu Emanuelowi Milingo.

Spotkanie z ojcem Adamem jest niezapomnianym przeżyciem. Zawsze uśmiechnięty, dowcipkujący i – mimo 50 lat spędzonych wśród ludów afrykańskich – mówiący piękną polszczyzną. Na szczęście ma wspaniałych następców. Obok księdza Krzysztonia poznajemy ojca Wojtka Łapczyńskiego – ci dwaj szczególnie odznaczyli się w akcji niesienia pomocy głodującej Zambii. Ujawnili niezwykle zdolności organizatorskie. Pokonywali bez względu na pogodę bezdroża buszu olbrzymimi ciężarówkami wyładowanymi kukurydzą. Nie będę opowiadać o niebezpieczeństwach, jakie na nich czyhały, bo to przerasta wyobraźnię. Sami przeżyliśmy jedną z takich sytuacji. Pędząc landroverem nocą przez busz ojciec Wojtek gwałtownie zahamował. Pospadaliśmy z ławek. Dosłownie metr przed samochodem głębokie urwisko, dookoła w ciemnym buszu niezwykle odgłosy dzikiej zwierzyny. W czasie pory deszczowej woda zmyła prowizoryczny most. To normalne w tych stronach. Tylko dzięki sprawności misjonarza nasza filmowa misja nie skończyła się nagle w żołądkach lwów.

MALARIA CHOROBA ZAWODOWĄ

Odwiedziliśmy stację misyjną w Chingombe, gdzie proboszczem jest ojciec Marcel Prawica. Pomaga mu siostra Marta. Młoda jeszcze dziewczyna, ale już po ciężkim wypadku, zapaleniu opon mózgowych, powtarzającej się malarii – zresztą malaria jest wśród misjonarzy właściwie chorobą zawodową. Siostra Marta prowadzi niewielką klinikę: niewielką, ale obsługującą olbrzymi teren. Nie wie, co to urlop czy niedziela. Porady, szczepienia, badania i cała paleta

najprzeróżniejszych chorób. Pracuje bez odpoczynku z niezwykłym poświęceniem i uporem.

Spotkaliśmy zresztą więcej podobnych postaci. Ojciec Marcel jest nie tylko kapłanem – także buduje: zmontował elektrownię, poluje, żeby dostarczyć mięso głodującym, gdyż bydło pada od tse-tse. Uczy uprawiać ziemię, obsługuje lotnisko, wybudowane zresztą przez polskiego jezuitę, ojca Michała Szubę. Teraz ojciec Michał pracuje na stacji misyjnej w Kasisi koło Lusaki, gdzie oprócz niego przebywają inni jezuici, w tym kilku Polaków, jak choćby brat Gryboś, który prowadzi gospodarstwo, jest mechanikiem i opiekuje się starym cmentarzem. Tam w Kasisi rozpoczęła się działalność misyjna Kościoła katolickiego. Na cmentarzu leży poświęcony im kamień, a na nim wyryte nazwiska między innymi: ojca Waligóry, Lazarewicza, Maciochy, Łęcznara, Zabdyra, Uhlika, Jędrzejczyka, Żaka... Wszyscy oni poświęcili życie Afryce. Budowali szkoły, szpitale, uczyli uprawy ziemi i hodowli. Na przedmieściach Lusaki w domu jezuitów przebywa na zasłużonym odpoczynku kilku polskich misjonarzy. Jest wśród nich ojciec Wincenty Cichecki – od 1953 roku w Zambii. Teraz prowadzi misyjne archiwum.

Trudno jest opowiedzieć o wszystkich wspaniałych polskich księżach i siostrach pracujących w afrykańskich szpitalach i stacjach misyjnych, bo w Zambii jest ich wielu. Ale muszę wymienić polskie służebniczki: siostrę Teresę Szmid i siostrę doktor Mirosławę Górę czy wspaniałą siostrę Sydonię całkowicie oddaną sierocińcowi w Kasisi, gdzie przebywają dzieci chore na AIDS.

Dzięki ojcu Bronisławowi Konradowi mogliśmy uczestniczyć w procesji Bożego Ciała z całym jej afrykańskim, folklorystycznym obliczem. Właściwie cała liturgia Kościoła katolickiego w Afryce wykorzystuje elementy miejscowej kultury – to piękny obraz inkulturacji. Wszyscy zmierzamy do jednego Boga.

TROCHEŃ NIEPOKALANOWA W KENII

Szlak naszej filmowej wędrówki afrykańskiej zahaczył również, choć na krótko, o Kenię i Republikę Południowej Afryki. Tutaj sfilmowaliśmy przy pracy franciszkanów z Niepokalanowa na ich kenijskiej placówce, a także polskie siostry prowadzące szkołę w Johannesburgu. Trasa nasza kierowała się na Madagaskar, jedną z najpiękniejszych i najdziwniejszych, a czwartą co do wielkości wyspę świata.

Jednym z pierwszych misjonarzy przybyłych na Madagaskar był polski jezuita ojciec Jan Beyzym. Kiedy przybył na wyspę miał już 47 lat. Był niemłody, ale pełen energii i swoją działalnością zapisał się złotymi zgłoskami w historii nie tylko Madagaskaru, ale całego Kościoła. Proces jego beatyfikacji zmierza właśnie ku końcowi. Kim był ojciec Beyzym i czego dokonał? Był przede wszystkim człowiekiem odważnym i zdeterminowanym. Pokonał prze-

szkody administracyjne, finansowe (zebrał na całym świecie) i te niewidzialne, zwyczajowe, jak lęk i uprzedzenia, i udało mu się założyć jedno z pierwszych w świecie leprozoriów (miejsce leczenia i adaptacji do życia trędowatych). To, czego dokonał, ma swój konkretny wymiar – ośrodek w Marana. Niestety, z wyczerpania i od nękających go chorób zmarł wkrótce po otwarciu szpitala. Jego metody leczenia i sposoby adaptacji społecznej trędowatych, przezwyciężania strachu i bezgraniczna miłość bliźniego zaowocowały rozwojem całego ruchu na rzecz trędowatych na Madagaskarze.

Byli też inni wielcy misjonarze polscy, których nazwiska pozostały na zawsze w pamięci Malgaszy, a groby na cmentarzach wyspy będą przypominać o nich całym pokoleniom. Trzeba wspomnieć choćby ojca Jana Helpę, Józefa Rymę czy Władysława Czosnka. Ich miejsce zajęli inni, młodszy – też Polacy. Zanim wyruszymy w tak zwany brus (teren), odwiedzamy dom oblatów, gdzie pod kierownictwem ojca Klaudiusza Hermańskiego przygotowują się do pracy w parafiach młodzi zakonnicy. Obok miejscowych młodych braci i ojców są tam również Polacy. Jeden z kościołów, prowadzony przez polskiego oblata ojca Stefana Zajęca, obchodzi właśnie 125-lecie istnienia.

Docieramy do Tamatave – jednego z największych portów, gdzie znajduje się parafia prowadzona przez Polaków. Oblaci, proboszcz Roman Krauz i ojciec Roman Majewski, prowadzą intensywne prace remontowe. Gdyby nie kolor skóry, trudno byłoby ich odróżnić od innych pracujących na budowie. Prowadzą też szkołę seminaryjną. Ojciec Klaudiusz Hermański pracował tu przez wiele lat w polskiej parafii, w dzielnicy tak biednej, że każdy opis wydawałby się nieprawdziwy. Inny polski misjonarz, ojciec Paweł Drobko, lazarysta, zawiózł nas, a właściwie pokonał bezdroża do innej placówki misyjnej, gdzie spotkaliśmy polskich kontynuatorów działalności rozpoczętej przez ojca Beyzyma: kamilianina ojca Zbyszka Musielaka prowadzącego leprozorium Ilena koło Firanantsoa i jego kolegę, ojca Stefana Szymoniaka prowadzącego aptekę i wspomagającego szpital.

Wielu niezwykłości, uświadamiających Europejczykowi wagę tolerancji i akceptacji, dowiedziałem się od ojca Mariana Sajdaka przebywającego na Madagaskarze już od dwudziestu lat. Kult ojca jako najważniejszej ponad wszystko osoby w rodzinie, niezwykły i tajemniczy sposób pochówku, sprawy związane z rodziną i płcią – każda z nich mimo swojej egzotyki po zrozumieniu jej sensu, istoty i motywów, wydaje się być uzasadniona w swojej kulturowej celowości.

*

Glinę, z której ulepiony jest człowiek, trzeba kształtować bez przerwy i odpowiedzialnie. Są na szczęście jeszcze powołani do tego celu i jest wśród nich wielu Polaków. To droga bez końca, ale z określonym celem. Celem jest człowieczeństwo, o którym jakże często się zapomina.

Marek MARCZEWSKI

PREZBITERAT I EPISKOPAT W CHRZEŚCIJAŃSTWIE STAROŻYTNYM

Najnowszy numer „Vox Patrum” (13/15(1993/1995) z. 24-29), periodyku wydawanego przez Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, poświęcony jest prawie w całości kapłaństwu w starożytności. Na jego treść składają się w zasadzie opracowania, które zostały przedstawione podczas ogólnopolskiego sym-

pozjum naukowego dotyczącego tego zagadnienia (Lublin, 29-30 X 1991 r.).

Redaktor naczelny, ks. dr Stanisław Longosz, wraz z osobami wchodzącymi w skład Komitetu Redakcyjnego: dr Alicją Stępniewską i ks. mgr. Zbigniewem Wójtowiczem, przedstawił niezwykle imponujący tom, który wraz z artykułami (s. 29-311)¹, przekładami pism prze-

¹ R. Popowski SDB, *Kapłaństwo w starożytnym świecie grecko-rzymskim*; H. Kowalski, *Kapłani i kolegia kapłańskie w Rzymie w I wieku przed Chrystusem*; E. Stanula CSRR, *Patrystyczna literatura o kapłaństwie. Przegląd bibliograficzny*; Ks. H. Wójtowicz, *Terminologia kapłaństwa w literaturze wczesnochrześcijańskiej. Aspekt filologiczny*; Ks. B. Częsz, *Kapłaństwo chrześcijańskie w II wieku*; Ks. H. Wójtowicz, *Terminologia kapłańska u Tertuliana*; Ks. M. Szram, *Orygenes o kapłaństwie*; J. Wojtczak, *Antyteza kapłaństwa pogańskiego i chrześcijańskiego w „Divinae institutiones” Laktancjusza*; Ks. K. Gurda, *Nauka o kapłaństwie u św. Ambrożego*; Ks. W. Kania, *Godność i wielkość chrześcijańskiego kapłaństwa według św. Jana Chryzostoma*; Ks. A. Eckmann, *Teologia kapłaństwa w pismach św. Augustyna*; Ks. Z. Wójtowicz, *Obraz duchowieństwa w pismach Salwiana z Marsylii*; Ks. A. Żurek, *Formacja intelektualno-ascetyczna duchowień-*

stwa w V-VI wieku w Galii na podstawie pism św. Cezarego z Arles; Ks. R. Wiszniewski, *Zadania biskupa w świetle „Kazań” św. Cezarego z Arles*; Ks. S. Sojka, *Intelektualno-duchowa formacja kapłanów według zasad św. Grzegorza Wielkiego*; M. Raczkiewicz CSRR, *Kapłan w pismach Jana Damasceńskiego*; Ks. J. Grzywaczewski, *Przywileje duchownych w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*; Ks. W. Jemielity, *Duchowieństwo wiejskie w Kościele starożytnym*; B. Degórski OSPPE, *Kapłaństwo w monastycyzmie starożytnym*; Ks. A. Młotek, *Kapłaństwo wiernych w nauce Ojców Kościoła*; Ks. W. Mysior, *Przygotowanie do kapłaństwa w IV i V wieku w Kościele wschodnim*; Bp J. Śrutwa, *Przygotowanie do kapłaństwa w Afryce Rzymskiej na podstawie pism św. Augustyna*; Ks. M. Starowieyski, *Przygotowanie do kapłaństwa w Hiszpanii Wizygockiej*; Ks. S. Longosz, *Patrystyczna motywacja celibatu kapłańskiego*.

ciw synezaktom (s. 337-453)² oraz niezwykle szczegółowo opracowaną bibliografią przedmiotu (s. 499-555)³ przedstawia dzieło ponad pięćsetstronicowe.

Należy dostrzec i docenić nakład pracy w publikacji wydawanej w ramach prezentowanego periodyku, który tym tomem zaznaczył piętnaście lat w służbie „wszystkich specjalistów i sympatyków problematyki starożytnego chrześcijaństwa”⁴.

Zanim przejdziemy do w miarę szczegółowego przedstawienia treści anonsowanej tu pracy, pragnę zwrócić uwagę na zastrzeżenie dotyczące jej tytułu: *Kapłaństwo w starożytności chrześcijańskiej*. Świadomie przyjąłem w tytule tego omówienia, że publikacja poświęcona jest dwom posługom z trzy-stopniowej hierarchii sakramentu święceń, a mianowicie prezbiterowi i biskupowi. Nic bowiem nie mówi się o diakonie, poza koniecznymi uwagami z racji występujących w niektórych artykułach odniesień do tego urzędu (np. H. Wójtowicz, s. 85, 87; Szram, s. 90, 94, 96; Gurda, s. 117n.; Żurek, s. 177n.; Longosz, s. 293, 295, 298n., 302, 304).

² Pseudo-Cyprian, *O samotnym życiu duchownych*, wstęp ks. S. Longosz, tłum. E. Kolbus; Św. Jan Chryzostom, *Przeciw duchownym mieszkającym wspólnie z dziewicami*, wstęp i tłum. ks. S. Longosz; Pseudo-Hieronim, *List do Oceana o życiu duchownych*, wstęp i tłum. ks. Z. Wójtowicz.

³ Ks. S. Longosz, *Kapłaństwo w starożytności chrześcijańskiej. Materiały bibliograficzne*.

⁴ Cyt. za słowem Komitetu Redakcyjnego z pierwszego numeru „Vox Patrum”.

⁵ „Vox Patrum” 9(1989) z. 17, s. 563-836, 995-1006.

To prawda, że historii, teologii i formom posługi diakona poświęcono osobny numer pisma, prawie trzystustronicową pracę zbiorową⁵, ale to nie usprawiedliwia nieobecności w dziele o takim tytule problematyki diakonatu w formie przynajmniej jednego dogłębnego studium, a także odniesienia Czytelnika do wcześniej wydanego zeszytu tematycznego.

W celu przystępnego zapoznania Czytelnika z problematyką poruszaną w przedstawionym piśmie zebrany materiał można podzielić na następujące części: a) kapłaństwo w starożytnej Grecji i Rzymie; b) nazewnictwo kapłańskie; c) teologia urzędów; d) hierarchia kościelna w nauczaniu Ojców Kościoła; e) formacja prezbiterów; f) zagadnienia szczegółowe.

KAPŁAŃSTWO W STAROŻYTNEJ GRECJI I RZYMIE

W religii greckiej i rzymskiej termin „kapłan” służył na określenie funkcji, a nie stanu, chociaż istnieją podstawy „do wyodrębnienia w obu religiach pewnej kategorii ludzi, którym zastrzeżone były niektóre kultowe uprawnienia i którym przysługiwała nazwa «kapłan» w sensie ścisłym” (Popowski, s. 30). W świecie rzymskim, kapłani byli zorganizowani w „kolegia kapłańskie” (Kowalski, s. 36n.). Funkcje kapłańskie spełniać mogli mężczyźni i kobiety: „kobiety bywały kapłankami zwłaszcza przy bóstwach żeńskich” (Popowski, s. 31; Kowalski, s. 43). Od kandydatów na kapłanów wymagano, by nie byli kalekami, by byli dobrymi obywatelami danego kraju, wolnymi od infamii: „w zależności od miejsca, czasu i rodzaju kul-

tu stawiano też inne warunki” (Popowski, s. 33). Ks. R. Popowski (s. 30n.) wskazuje na trzy rodzaje czynności kapłanów greckich, a mianowicie: diakonalne („troska o całość, bezpieczeństwo i czystość obiektów sakralnych”), administracyjne („troska o ruchomy i nieruchomy majątek poświęcony danemu bóstwu”) i liturgiczne („składanie regularnych ofiar”).

Od początku istnienia chrześcijaństwa jego apologeci (Atenagoras, II w. po Chr.; Arnobiusz, III/IV w. po Chr.), „poddając krytyce wiarę w bóstwa pogańskie, nie pomijali milczeniem form ich kultu” (Wojtczak, s. 101n.). W omawianej tu pracy zaprezentowano artykuł omawiający te zagadnienia na przykładzie *Divinae institutiones* Laktancjusza (ok. 250-330 r. po Chr.). Dziwi dobór przedstawiciela, skoro sam autor tego opracowania pisał o nim: „Gorliwy wyznawca chrześcijaństwa chce rzucić na szalę walki z pogaństwem wszystkie swe umiejętności, swą wiedzę i talent, ale ta gorliwość płynąca ze szlachetnych pobudek jest niekiedy trochę ograniczona i trudno mu zdobyć się na spokojny, rzeczowy ton argumentacji”⁶.

NAZEWNICTWO KAPŁAŃSKIE

Zagadnienie terminologii kapłaństwa, nazewnictwa związanego z pełnieniem funkcji biskupiej lub urzędu biskupiego, funkcji kapłańskiej, a także nazw określających kapłaństwo biskupa, ka-

plana i diakona w odniesieniu do terminologii kapłaństwa pogańskiego i starotestamentalnego, zostało omówione przez ks. H. Wójtowicza w dwu artykułach.

Pierwszy z nich – o charakterze ogólnym – poświęcony jest analizie terminu „sacerdos” (s. 62) i „clerus” (s. 63-65). Autor stwierdza w nim, że „aż do VI wieku wyraz «sacerdos» oznaczał normalnie biskupa [...], ale stosowano go także okazjonalnie do kapłana w jego władzy kościelnej i w funkcji kultowej”. W epoce karolińskiej mianem tym obdarzano „zarówno kapłana, jak i biskupa, ale znacznie częściej kapłana”, a w XI wieku termin ten stosuje się „normalnie w nazewnictwie kapłana, czasem jednak także biskupa” (H. Wójtowicz, s. 66).

W drugim artykule, występująca u Tertuliana (ok. 155 – ok. 220 r. po Chr.) rozbudowana terminologia kapłańska – tak w odniesieniu do Chrystusa, jak i sprawujących święte urzędy – została poddana analizie filologicznej. W jego zakończeniu autor stwierdza, że „do Chrystusa jako Najwyższego Kapłana odnoszą się wyrazy: pontifex, sacerdos i antistes”. Z kolei biskupa określano mianem: episcopus, pontifex, sacerdos i antistes, a biskupa Rzymu: episcopus Romanus, episcopus episcoporum.

Kapłana często określano nazwą „sacerdos” oraz wyłącznym mianem prezbiter. Z posługą diakona związane termin „diaconus”, a do kapłaństwa wiernych z kolei „odnosi się połączenie wyrazów laici sacerdotes”. Wszyscy chrześcijanie „są nazywani u Tertuliana także sacerdotes, veri Dei antistites, a nawet crucis antistites” (H. Wójtowicz, s. 87).

⁶ J. Wojtczak, *Laktancjusz*, w: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J. M. Szymusiak. M. Starowieyski, Poznań 1971, s. 258-260, tu s. 259.

TEOLOGIA URZĘDÓW

W istocie bardzo niewiele miejsca poświęcono teologii urzędów, zwracając uwagę jedynie na wiek II i nauczanie św. Augustyna, pomijając w ogóle sprawę sakramentu święceń, mimo że jest ona dobrze opracowana⁷.

W pierwszym artykule na uwagę zasługuje przywołanie hipotezy A. Hammana w kwestii pominięcia w *Didache* prezbiterów jako tworzących trójstopniową strukturę hierarchiczną: biskup, diakon, prezbiter, o których mówią Dzieje apostołskie (14, 23) i listy św. Ignacego Antiocheńskiego. Zdaniem tego patrologa należy odwołać się do faktu istnienia w Kościele wczesnochrześcijańskim dwu tradycji: judeo-chrześcijańskiej, w której „znana jest rada starszych, określana greckim terminem «presbyteroi»”, i chrześcijan nawróconych z pogaństwa, która nie posiadając zakorzenienia w judaizmie, „wyraża strukturę hierarchiczną Kościoła terminami: biskup i diakon”. Listy św. Ignacego z Antiochii w myśl tej hipotezy miałyby stanowić potwierdzenie „fuzji” obu tych tradycji (Czész, s. 70n.).

W opracowaniu poświęconym teologii kapłaństwa w pismach św. Augustyna autor zwraca najpierw uwagę na różnicę, jaka istnieje pomiędzy wspólnym kapłaństwem wiernych a kapłaństwem sakramentalnym, by następnie odnieść się do szczególnych znamion kapłaństwa ministerialnego.

Jak wiemy, we wspólnym kapłaństwie uczestniczą wszyscy wierni na mocy sakramentów chrztu i bierzmowania (por. KK, nr 10-11): „To obdarowanie łaską w czasie chrztu stanowi czyste kapłaństwo łaski, nie wymagające żadnych święceń, lecz tylko wiary” (Eckmann, s. 133). I chociaż św. Augustyn „zdecydowanie zastrzega składanie eucharystycznej ofiary właściwemu kapłańskiemu stanowi [...], to jednak nie przeszkadza mu przyznać wierzącemu ludowi szerokiego zakresu ofiary, który stanowią *opera misericordiae*”, i nie tylko one, lecz jest nią całe życie chrześcijańskie (Eckmann, s. 134n.). Idea wspólnego kapłaństwa w pismach Augustyna zyskała podkreślenie swej ważności poprzez zwrócenie uwagi na rolę świeckich jako „wspierających spowiednika” oraz że „każdy ojciec rodziny ma udział we władzy biskupiej”. W pierwszej sprawie chodzi o wspieranie biskupa wobec opornych grzeszników poprzez „mądrą i umiarkowaną *correctio fraterna*”, w drugiej zaś o to, „by ojcowie rodzin strzegli wszystkich domowników narażonych na pokusy przeciw prawdziwej wierze” (Eckmann, s. 137).

Jeśli chodzi o Augustynową naukę o urzędowym kapłaństwie służebnym, to spotykamy „częściej powtarzającą się kolejność: biskupi, prezbiterzy, diakoni i klerycy”, a jako mających święcenia niższe wymienia on „subdiakonów, akolitów, lektorów i ostiariuszy” (Eckmann, s. 142). Sakrament święceń „nie jest ukierunkowany ku własnemu zbawieniu, ale dobru wiernych”, posiada on także „w samym sobie wartość niezależną od tego, kto go otrzymał” i ukazany jest jako „działanie Chrystusa, zacierając rolę szafarza” (Eckmann, s. 148n.).

⁷ L. Ott, *Das Weihsakrament*, Freiburg-Basel-Wien 1969 (*Handbuch der Dogmengeschichte*, red. M. Schmaus i in., Freiburg 1956-87, t. IV/5); *Das apostolische Amt*, red. von J. Guyot, Mainz 1961, s. 13-33, 172-192, 210-250.

HIERARCHIA KOŚCIELNA W NAUCZANIU OJCÓW KOŚCIOŁA

Próby rekonstrukcji ujęć, lub też przedstawienie nauki poszczególnych Ojców Kościoła czy pisarzy wczesnochrześcijańskich o stopniach sakramentu święceń zajmują w prezentowanym tu opracowaniu najwięcej miejsca. Otrzymałmy przegląd myśli od Orygenesa (185-253 r.), poprzez św. Ambrożego (ok. 339-397 r.), św. Jana Chryzostoma (ok. 350-407 r.), św. Augustyna (354-430 r.), Salwiana z Marsylii (ok. 400-480 r.), św. Cezarego z Arles (ok. 470-542 r.) do św. Jana Damasceńskiego (ok. 675-740 r.).

By „uniknąć wieloznaczności związanej ze słowem «kapłan»”, Orygenes używa zawsze terminów technicznych, a więc: biskup, prezbiter, diakon”. W historii zbawienia rozwój kapłaństwa podlega trzem stadiom: „cienia – umbra (Stary Testament), obrazu – imago (Nowy Testament) i rzeczywistości – res (liturgia niebiańska) [...] Pełnię kapłaństwa posiada Chrystus. On «wypełnił cień i obraz rzeczywistości»” (Szram, s. 91)⁸. Tu też spotykamy charakterystyczną typologię, a mianowicie że hierarchia kościelna stanowi odbicie „prawdziwej i wiecznej hierarchii zewnętrznej w niebie, gdzie Chrystus jest prawdziwym biskupem, patriarchowie – prawdziwymi prezbiterami, aniołowie – prawdziwymi diakonami” (Szram, s. 92). Kapłaństwo wspólne wszystkich wier-

nych w ujęciu Orygenesa stanowi „podstawową, wewnętrzną realizację stanu kapłańskiego na ziemi”. Wszyscy bowiem otrzymali namaszczenie i mogą składać duchowe ofiary na ołtarzu, który tworzy „serce sprawiedliwego”. Nazywa je „ofiara rozumną i pozbawioną dymu kadzidła”, a składają się na nie „akty wewnętrzne: miłość, cierpliwość, miłosierdzie, wstydlivość, czystość, sprawiedliwość, modlitwa i pokuta, czyli ogólnie pojęta świętość” (Szram, s. 93). Sprawujący posługę ministerialną we wspólnocie wierzących są „pomocnikami Boga i Chrystusa” w strzeżeniu depozytu wiary, spełnianiu funkcji nauczycielskiej i w modlitwie. Najważniejsze miejsce przypada biskupowi, który „ma władzę nakładania pokuty i odpuszczania grzechów”. I chociaż jest tym, który ma „władzę rządzenia, nie może jednak zapomnieć, że ma służyć tym, którym przewodzi”. Prezbiterzy „wspomagają biskupów” i „posiadają władzę sądenia”, a diakoni „sprawują pieczę nad majątkiem Kościoła” (Szram, s. 95n.).

Teologia i typologia kapłaństwa u św. Ambrożego osnuta jest wokół Lewiego, starotestamentowej figury Chrystusa – Najwyższego Kapłana: „«O lewitach zostało napisane, że byli oni wybawicielami [...]. W nich figura baranka zapowiada w cudowny sposób prawdziwego Lewitę, który miał przyjść na świat i który miał zgładzić grzech świata przez cierpienia swego ciała»”; On też sprawił, że i my „«należymy do Niego jako Lewici»” (Gurda, s. 109n.)⁹. Termin „lewita” będzie oznaczał u Świętego „zarówno posługę biskupa i prezbitera, jak i diakona”. Dla oznaczenia „całej grupy duchownych używał terminu «clerus»”. Tu, obok wspomnianych hierarchów, znajdujemy grono osób okre-

⁸ Podobne temu ujęcie znajdujemy u św. Ambrożego, z tym wyjątkiem, że zamiast „res” występuje „veritas” (prawda) (Gurda, s. 108).

⁹ Św. Ambroży, *De Cain et Abel*, II 3, 11. w: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Wien 1866-1986, 32/1, 387.

ślanych mianem „ministri”. Przynależą do nich: lektor, egzorcysta i zakrystianin (Gurda, s. 117n.). Traktaty o kapłaństwie pojawiły się dopiero w drugiej połowie IV wieku, a ich genezy należy upatrywać w związku „z pewnego rodzaju laicyzacją chrześcijaństwa, następnie z powstaniem monastycyzmu, wreszcie ze sporami teologicznymi, zwłaszcza chrystologicznymi i eklezjastycznymi” (Stanula, s. 49n.). Spośród zachodnich Ojców Kościoła, którzy pozostawili dzieła o kapłaństwie, należy wymienić św. Augustyna, św. Ambrożego, św. Grzegorza Wielkiego i Izydora z Sewilli. W Kościele wschodnim, obok Jana Chryzostoma, wymienia się Pseudo-Dionizego Areopagite i Maksyma Wyznawcę. Ks. E. Stanula zwraca uwagę na fakt, że traktaty zachodnie „bardziej akcentują godność i świętość wynikającą z funkcji i ich podmiotu”, wschodnie zaś „podkreślają Tajemnicę Wcielenia, jako źródło świętości i godności kapłańskiej”. Pierwsze bowiem koncentrują się na „normach liturgicznych, dyscyplinarnych, moralnych, drugie zaś na pewnego rodzaju kontynuacji arcykapłańskiego zadania Chrystusa” (s. 51).

Godność kapłaństwa w przekonaniu św. Jana Chryzostoma „wyływa przede wszystkim z odniesienia kapłana do Eucharystii”, a także „z władzy odpuszczania grzechów” (Kania, s. 122n.). Kapłani są „twórcami życia Bożego w naszych duszach” i dlatego należy „zachować ostrożność przy wyborze kandydatów do święceń”, jeśli mają spełnić doskonale funkcję „doświadczonych sterników” (Kania, s. 124). Skoro przypada kapłanowi tak wielkie zadanie, to winna go charakteryzować świętość życia połączona z wiedzą, roztropnością i życiową

mądrością: „«Choćby kto wykazywał nawet wielką pobożność, to i tak nie śmiałbym go jeszcze wybrać, gdyby z pobożnością nie łączył wiedzy»”¹⁰ (Kania, s. 125). Oprócz szczególnego starania w głoszeniu słowa Bożego w katechezie i kazaniu, winien on „roztoczyć opiekę nad ubogimi, chorymi i podróżnymi” (Kania, s. 126n.).

Pośród artykułów, które stanowią w miarę spójną próbę przedstawienia urzędu prezbitera i biskupa, znajdujemy i taki, który jest szkicem obrazu duchowieństwa na tle „moralnego zepsucia społeczeństwa chrześcijańskiego Galii i północnej Afryki w wieku V”. Jako podstawę opracowania wykorzystano spuściznę Salwiana z Marsylii, który „w swoich traktatach nie rozwija w ogóle teologii kapłaństwa; na duchownych patrzy raczej okiem socjologa i moralisty” (Z. Wójtowicz, s. 163). Jego pisarstwo stanowiło próbę „wy tłumaczenia przyczyn nieszczęść spadających na państwo rzymskie, związanych z najazdami barbarzyńców”. Salwian swój „teologiczno-historiozoficzny traktat *De gubernatione Dei*¹¹ kieruje «adversus christianos», gdyż to w ich zepsuciu moralnym [...] widzi przyczynę aktualnych nieszczęść”, a duchownych poddaje krytyce „w związku z zagadnieniem ubóstwa, gorliwości pasterskiej i postaw antyklerykalnych” (Z. Wójtowicz, s. 163n.).

Ksiądz Z. Wójtowicz uważa, że przedstawiony w jego dwóch traktatach

¹⁰ *O kapłaństwie*, w: *Biblioteka Ojców Kościoła*, Kraków 1992, t. 1, s. 86.

¹¹ Temat ten poruszany jest także w jego traktacie *Ad Ecclesiam sive adversus avaritiam* (w: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Wien 1866-1986, 8, 224-314).

obraz duchowieństwa „jest jednostronny i przez uogólnienie krzywdzący”, o czym ma świadczyć chociażby „nie w pełni zachowana jego korespondencja, prowadzona z osobami świeckimi i wysoko postawionymi w hierarchii kościelnej duchownymi (opatom i biskupami), którym nie szczędzi pochwał i aluzji do ich osobistej świętości” (s. 170). Musimy przyznać, że nie w pełni podzielamy to przekonanie, biorąc choćby pod uwagę materiał poświęcony kształceniu kleru w tym czasie.

Ostatnim z przedstawionych autorów jest św. Jan Damascyński, który podstawę godności biskupiej widzi w „reprezentowaniu Chrystusa wspólnoty” jako „duchowego pasterza owczarni”. To „sługa słowa [...], który bada Pismo św. i uczy innych jego właściwego rozumienia” i „ikona Chrystusa”, człowiek, który „naśladuje Boga”¹² w jego uniżeniu: „Na wzór kenozy Chrystusa, fundamentem życia duchowego kapłana winno być uniżenie i pokora, «przez którą Bóg zechciał zbawić świat i zbawiony został człowiek»”¹³ (Raczkiewicz, s. 212-215).

FORMACJA PREZBITERÓW

Drugi, wyróżniający się wielością opracowań, dział stanowią artykuły poświęcone formacji duchowej i intelektualnej ówczesnego kleru. Pamiętamy o zastrzeżeniach św. Jana Chryzostoma wobec kandydatów do święceń nie łączących pobożności z wiedzą. Zagadnienie to jest opracowane dość szczegółowo, bo przedstawia się jego założenia i realizację tak na Zachodzie, jak i na Wschodzie.

Przygotowanie kandydatów do stanu duchownego nie było jednolite: „U

schyłku IV w. słycać tylko o szkołach lektorów w Rzymie, Kartaginie czy Hipponie” (Śrutwa, s. 268). Można jednak „śmiało wyodrębnić co najmniej trzy «instytucje», które duchownych przygotowywały i formowały” (Żurek, s. 178). Pierwsze z nich to „wspólnoty klasztorne” (Żurek, s. 174), a następnie „«wspólnoty» istniejące przy biskupach”¹⁴ (Żurek, s. 179; Śrutwa, s. 268, 270-272) oraz instytucja „«szkół proboszczowskich»” powołana przez Synod w Vaison dla Galii w 529 roku: „Choć formacja ta była rozciągnięta na lata, to mimo wszystko jej poziom nie mógł być zbyt wygórowany, zważywszy na poziom duchownych odpowiedzialnych za tę formację” (Żurek, s. 179).

W Hiszpanii Wizygockiej istniały „szkoły biskupie” (Starowieyski, s. 277). Jednak „nie wiemy, w jakim wieku przyjmowano dzieci, które wchodząc do «szkoły» otrzymywały tonsurę”¹⁵, ani „nie znamy bliższych szczegółów dotyczących miejsca «szkoły»”. Na pewno „uczono w nich pisać i czytać”, „chłopcy poznawali Pismo św. i «canones» (prawo?) oraz uczyli się właściwego postępowania” (Starowieyski, s. 277n.).

Ks. M. Starowieyski stwierdza, że „w zrekonstruowanym powyżej programie na podstawie wzmianek w kanonach widać wyraźnie minimalizm i prakty-

¹² Św. Jan Damascyński, *Encomium in S. Iohannem Chrysostomum*, 2. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Paris 1857-66, t. 96, 764 C.

¹³ Tamże, 764 D.

¹⁴ W takiej wspólnoty formował się np. Cezary z Arles (Żurek, s. 174).

¹⁵ „Tonsura [...] w tych czasach nie była znakiem włączenia do kleru, ale odnowy życia” (Starowieyski, s. 277).

cyzm wychowania kapłańskiego”, a mimo to „spotykamy się ze znakomitą elitą duchowną: Leandrem, Izydorem z Sewilli, Braulionem, Tajonem z Saragossy, Ildefonsem i Julianem z Toledo; mamy wiadomości o bibliotekach, może nie tak bogatych i wspaniałych [...], ale w każdym razie były to dobre zbiory książek” (s. 280).

W Monasterium Clericorum św. Augustyna w Hipponie (395-430 r.) „w programie studium były sztuki wyzwolone, a głównie literatura klasyczna i chrześcijańska. W przeciągu kilku lat przerabiano cyklicznie tematykę Pisma św. oraz główne problemy dogmatyczne i moralne. Przygotowanie przyszłych nauczycieli dla ludu wymagało zajęć z teologii pastoralnej, stąd też było miejsce na naukę kościelnej wymowy i zdobywanie umiejętności katechizowania” (Śrutwa, s. 271n.).

W Kościele wschodnim „istniała jakaś tradycja selekcji kandydatów do stanu duchownego”. Dokonywali jej prezbiterzy i diakoni pod nadzorem biskupa. Mało natomiast wiemy o przygotowaniu intelektualnym. Wiadomo, że istniały „szkoły chrześcijańskie [...] w ośrodkach chrześcijaństwa wschodniego – Nisibis i Edessie [...]. Wydaje się jednak, że i one nie przygotowywały bezpośrednio do stanu duchownego, choć wielu absolwentów mogło zajmować stanowiska duchowne” (Myszor, s. 262n.).

Funkcje ośrodków kształcenia spełniały także „skupiska monastyczne”, w których „prócz nauki czytania i pisanie, i to w celu lektury Pisma św.”, szkoły monastyczne propagowały ideał duchownego, który nawiązywał do myśli św. Pawła: „«Bóg wybrał właśnie to, co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców» (1 Kor 1, 27). W tym duchu

także należy oceniać niechęć okazywaną wobec wykształcenia świeckiego, i to nawet u ludzi faktycznie wysoko wykształconych [...]. Z drugiej strony wielu przedstawicieli życia kościelnego wyrażało przekonanie, że wykształcenie jest dla duchownego potrzebne i pożyteczne” (Myszor, s. 264).

ZAGADNIENIA SZCZEGÓŁOWE

Pośród zagadnień szczegółowych, które zamieszczono w tym zbiorze, na plan pierwszy wysunąć należy pracę poświęconą kapłaństwu wiernych¹⁶ i celibatowi. Ta ostatnia nie jest jeszcze dokończona.

Ks. A. Młotek podkreśla, że „aż do początku tzw. ery konstantyńskiej wśród pisarzy chrześcijańskich nie ujawniła się wcale klerykalna wizja Kościoła”, bo „jeden jest tylko kapłan – Chrystus i różne są sposoby uczestniczenia w Jego kapłaństwie” (s. 250). Apologeci wczesnochrześcijańscy odwoływali się do biblijnych tekstów „o ofiarach duchowych i życiu wiernych jako ofierze” (s. 251). Tertulian mówił na przykład o „kapłaństwie wdowieństwa”¹⁷ (s. 252).

Od Konstantyna Wielkiego i „społecznego uprzywilejowania kleru” zaczyna się stopniowe zapoznawanie nauki o wspólnym kapłaństwie wiernych. Nie zanikło ono jednak w nauce wielkich Ojców. Według św. Augustyna kapłaństwo Chrystusa odnosi się do całego

¹⁶ Dość dużo informacji na temat rozumienia kapłaństwa wiernych przez św. Augustyna znajdujemy w artykule A. Eckmanna (s. 131-138). Nie są ich pozbawione i inne opracowania (por. H. Wójtowicz; Szram).

¹⁷ Tertulian, *De spectaculis*, 16, 4. CCL 1, 241; *Ad uxorem*, 17. CCL 1, 381.

Kościola, a uczestnictwo wiernych w nim „opiera się na łączności członków z Głową” (s. 254). Podobnie uczył św. Hilary, św. Ambroży, a dla św. Leona Wielkiego nauka ta stanowiła „częsty argument do podkreślenia godności chrześcijan i ich obowiązku troski o uświęcenie własne i bliźnich” (s. 255).

Podstawę tej „konsekracji kapłańskiej” wszystkich chrześcijan stanowi sakrament chrztu i dlatego św. Hieronim mógł go nazwać „kapłaństwem laików»”¹⁸ (s. 256).

Tekst o celibacie imponuje dokumentacją i pozwala na wprowadzenie korekt tam, gdzie królował uogólniający stereotyp. Jego autor wskazuje najpierw na trzy etapy tworzenia się prawnych ujęć w tym zakresie w Kościele zachodnim: Etap pierwszy: „do połowy III wieku [...] odmawiano święceń kapłańskich mężczyznom rozwiedzionym lub ożenionym powtórnie”. Nie pozwalano także „duchownym wyższych święceń na powtórne małżeństwo po śmierci ich żon”; Etap drugi: „od połowy III do początku IV wieku zabroniono [...] duchownym niezonatym w chwili święceń późniejszego zawierania małżeństw”; Etap trzeci: „od początku IV wieku zaczęto zobowiązywać duchownych żonaty w momencie święceń do życia z żoną w absolutnej wstrzemięźliwości, a nawet do życia w separacji” (Longosz, s. 287).

Słynny Synod w Elwira (ok. 306 r. po Chr.) „nie zabraniał jeszcze duchownym zawierania małżeństwa, lecz jedynie za-

kazywał im współżycia z żonami” (Longosz, s. 288). Synody galijskie w Orange (441 r.) i Arles (542 r.) „wymagały już od kandydatów do święceń, począwszy od diakonatu, obietnicy dozgonnej czystości”, do której to papież Leon Wielki (440-461 r.), a po nim w 591 r. Grzegorz Wielki zobowiązali „również subdiakonów” (Longosz, s. 292).

W inny sposób kształtowała się ta sprawa w Kościele wschodnim, „mniej rygorystycznie i w sposób bardziej zróżnicowany”, a jej ostateczną i obowiązującą do dziś formę celibatu duchownych ukształtował Synod Trullański w 692 roku, który „zobowiązał wszystkich biskupów do wstrzemięźliwości”. Żonaci przed biskupstwem winni po otrzymaniu sakry rozstać się ze swą żoną, która po wstąpieniu do klasztoru pozostawała tam na utrzymaniu męża. Kapłani, diakoni i subdiakoni „nie mogą zawierać małżeństwa po swych święceńiach”. Żonaci przed przyjęciem święceń „nie muszą oddalać swych żon, mogą z nimi współżyć, z wyjątkiem okresu poprzedzającego odprawianie Eucharystii” (Longosz, s. 295).

Wszystkie racje, które Ojcowie Kościoła czerpali z Pisma świętego uzasadniając celibat kapłański, ks. Longosz sprowadza do czterech: „Celibat jest wyrazem świętości i wyższej doskonałości [...]; czyni kapłana bardziej wolnym i dyspozycyjnym do pracy apostołskiej; celibat zapewnia kapłanowi nie posiadającemu własnej rodziny ojcostwo duchowe; [...] kapłan żyjący w celibacie jest naocznym wzorem i przykładem dla wiernych zobowiązanych również do odpowiadającej swojemu stanowi czystości” (s. 300).

¹⁸ Św. Hieronim, *Dialogus contra Luciferianos*, 4. *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Paris 1878-90, t. 23, s. 158.

Ks. Kazimierz ŚWIĘS

PASTORALNE CREDO BISKUPA WYSZYŃSKIEGO

Głębokie przemiany społeczne ostatnich lat stanowią ważne wyzwanie dla duszpasterskiej działalności Kościoła w warunkach społeczeństwa pluralistycznego. Dla teologów, zwłaszcza pastoralistów, pojawia się paląca potrzeba wypracowania adekwatnych do obecnej sytuacji strategii duszpasterskich. W realizacji tego zadania konieczne jest zwrócenie uwagi na nowy kontekst społeczno-polityczny oraz kościelno-religijny. Nie wolno jednak lekceważyć cennych doświadczeń minionych lat, które „sprawdziły się” w warunkach totalitarnego systemu, gdzie Kościół broniący społeczeństwa przed zaplanowaną ateizacją pełnił wiele funkcji ekstensywnych. Odmienna niż w sąsiednich krajach droga polskiego Kościoła przez mękę totalitarnego systemu wyznaczona została nie tylko przez specyficzną tradycję historyczną, ale wytyczyła ją również działalność wybitnych pasterzy, którzy trafnie odczytali „znaki czasu”.

Pierwsze miejsce przypada tu niewątpliwie kardynałowi Stefanowi Wyszyńskiemu – Prymasowi Tysiąclecia. Prac poświęconych jego osobie jest wiele. Jego nauczanie stało się tematem naukowych rozpraw, w których ukazany jest jako mąż stanu, wychowawca,

społecznik (P. Raina, R. Iwan, A. Ryńnio). Niewiele jest jednak opracowań dotyczących jego wcześniejszej posługi w Lublinie. A przecież tam kształtowały się podstawowe zręby jego późniejszej pasterskiej służby dla polskiego Kościoła. Lukę tę wypełnia książka arcybiskupa metropolity lubelskiego Bolesława Pylaka zatytułowana: *Biskup lubelski Stefan Wyszyński jako duszpasterz*, wydana w 1996 roku przez Lubelskie Wydawnictwo Diecezjalne¹. Autor podjął się odważnego i niełatwego zadania: oceny swojego poprzednika na biskupiej stolicy. Teologiczne wykształcenie biskupa Pylaka, jego naukowe zainteresowania eklezjologią, teologią pastoralną, oraz praca dydaktyczna w uczelni, a przede wszystkim osobiste doświadczenie nabyte w czasie wieloletniego przewodzenia Kościołowi lubelskiemu predestynują go do tego, by w sposób obiektywny i rzetelny ukazać duszpasterską działalność Biskupa Wyszyńskiego.

Prezentowana książka omawia czas posługi biskupa Stefana Wyszyńskiego w Lublinie od 26 maja 1946 do 6 sty-

¹ B. Pylak, *Biskup lubelski Stefan Wyszyński jako duszpasterz*, Lublin 1996, ss. 109.

cznia 1949 roku. Podstawowym materiałem wykorzystanym przez Autora są urzędowe dokumenty kurialne, mianowicie protokoły i sprawozdania z wizytacji duszpasterskich (w liczbie 80), spisane osobiście przez Biskupa Wyszyńskiego. Materiał ten uzupełniony został fragmentami lub streszczeniami listów Biskupa powstałych w czasie jego lubelskiej posługi. Osobiste wspomnienia i obserwacje Autora, który jako diakon brał udział w wielu wizytacjach kanonicznych, ożywiają zdecydowanie klimat tamtych czasów.

Układ treściowy książki odzwierciedla strukturę typowych protokołów powizytacyjnych. Każdy z dwunastu rozdziałów jest mniej lub bardziej rozbudowanym komentarzem do kolejnych punktów protokołu. Rozdział pierwszy stanowi opis organizacji i przebiegu wizytacji, uwzględniający dane statystyczne dotyczące bierzmowanych, ocenę sprawozdań proboszczów, informacje o spotkaniach z grupami parafialnymi. Dwa kolejne rozdziały zawierają zapisane w protokołach oceny pracy duszpasterzy i służby kościelnej, zwłaszcza organistów. Rozdział czwarty dotyczy stanu duchowego wizytowanych parafii i koncentruje się na zagadnieniach wiary, moralności religijnej, praktykach. Głównymi wskaźnikami do oceny tego stanu były księgi parafialne i metrykalne, sprawozdania proboszczów, rozmowy z ludźmi. Najobszerniejszy rozdział piąty ujawnia zawartą w sprawozdaniach ocenę pracy duszpasterskiej w parafiach, zwłaszcza charakter i treść głoszonych kazań, z których czytelnik dowiadyuje się, jaki model życia chrześcijańskiego był wówczas zalecany. Szeroko omówiona jest działalność różnych kółek, bractw, stowarzyszeń religijnych

oraz organizacji Caritas. Na osobną uwagę zasługują przedstawione w tym rozdziale zapisy dotyczące duszpasterstwa specjalistycznego, zwłaszcza młodzieży, inteligencji i robotników. W prezentowanej treści wybranych dokumentów ujawniają się katolicko-społeczne akcenty, zwłaszcza w zaleceniach duszpasterskich (czytelnictwo prasy katolickiej, współpraca ze szkołą, organizacja bibliotek, potrzeba orientacji we współczesnych prądach umysłowych). Trzy dalsze rozdziały omawiają kolejno infrastrukturę duszpasterską parafii: budownictwo sakralne, cmentarze, zaplecze gospodarcze. W następnych trzech krótkich rozdziałach Autor zawarł komentarz do wizytacyjnych ocen ksiąg parafialnych, zarządzeń duszpasterskich, treści końcowych błogosławieństw i przemówień. W ostatnim, dwunastym rozdziale wykroczył nieco poza założoną bazę materiałową, ukazując maryjny charakter duszpasterzowania Biskupa Wyszyńskiego. Dużo miejsca poświęcił sanktuarium maryjnym na terenie diecezji (Chełm, Krasnobród, Wąwolnica) oraz kongresom różańcowym.

Z przedstawionej treści pracy widać jasno, że nie zawiera ona opisu całości działań duszpasterskich Biskupa Wyszyńskiego. Nie stawiał sobie tego zadania sam Autor, który wyraźnie zaznaczył, że opiera się jedynie na protokołach wizytacyjnych. Przebadał je jednak w całości, umiejętnie wykorzystując uprawnioną socjologicznie metodę analizy dokumentów urzędowych. Jest to w większości analiza jakościowa dotycząca treści poszczególnych protokołów, chociaż są też podejmowane próby statystycznych zestawień. Wykorzystując niewątpliwie osobistą obserwację,

Autor wprowadza czytelnika w ówczesny klimat, podając niezbędne fakty historyczne oraz informacje statystyczne. Zwięzłe uwagi poparte są bogatym materiałem egzemplifikacyjnym w postaci szerokich fragmentów zaczerpniętych z poszczególnych protokołów. Poprzez liczne cytaty Autor daje możliwość przemawiania samemu Bohaterowi publikacji. Słowa te są roztropne, wyważone, czasem bardzo krytyczne, a innym razem przyprawiające czytelnika o przyływ dobrego humoru (np. pewne oceny postaw kapłanów). Przebija w nich jednak ogromna troska pasterza o powierzona mu owczarnię w trudnych warunkach powojennych lat.

Obraz diecezji, jaki wyłania się z zapisków Biskupa Wyszyńskiego, musi być oceniany w kontekście swoich czasów. Rzutowanie obecnej myśli pastoralnej na lata jego pasterzowania w Lublinie byłoby poważnym uchybieniem metodologicznym. Arcybiskup Pylak poprzez własny wyjaśniający, zwięzły komentarz osadza we właściwym kontekście społeczno-kulturowym działalność Biskupa Wyszyńskiego. Uważny czytelnik, który zna dalsze koleje historii, zorientuje się łatwo, że Autor w sposób niezwykle trafny położył nacisk na te fragmenty myśli Biskupa, które do dziś nie straciły nic ze swej aktualności. Wystarczy wspomnieć kilka: Biskup Wyszyński zwracał uwagę na potrzebę pogłębienia życia religijnego, dostrzegając zbyt tradycyjny i ludowy charakter religijności, dysproporcje pomiędzy wiarą a moralnością, która ulega relatywizmowi. Wiele późniejszych socjologicznych badań nad polską religijnością potwierdziło te spostrzeżenia. Zalecał dopełnienie duszpasterstwa parafialnego poprzez tworzenie wspólnot religij-

nych jako „komórek społecznego życia religijnego”. Widział tu potrzebę katolicko-społecznej formacji wiernych jako przeciwwagi dla wpływów komunistycznych. Mocno podkreślał konieczność współpracy parafii z innymi instytucjami wychowującymi (np. z rodziną, szkołą). Kładł nacisk na rozwijanie duszpasterstwa specjalistycznego, zwłaszcza młodzieży, robotników, inteligencji.

To tylko ważniejsze, wówczas nowatorskie, a i dziś ciągle aktualne pastoralne zalecenia Biskupa Stefana Wyszyńskiego. Więcej ich można znaleźć biorąc do ręki książkę arcybiskupa Pylaka. Autor z perspektywy wieloletnich doświadczeń wskazuje na dzisiejszy stan życia diecezjalnego. Daje wyraźne do zrozumienia, że w sytuacji pogłębiającego się pluralizmu społecznego, postępującej sekularyzacji, nasilania się niepokojących, czy wręcz niebezpiecznych zjawisk, nic nie tracą na aktualności duszpasterskie wskazania pierwszego po wojnie Ordynariusza Lubelskiego. Przeciwnie: mogą być przydatne dla współczesnego pastoralisty-naukowca i duszpasterza.

Jasny podział materiału źródłowego, logicznie uporządkowane rozdziały i paragrafy, obszerne cytaty sprawiają, że książkę czyta się z zainteresowaniem. Można jedynie zapytać Autora, dlaczego zamiast streszczenia, nie umieścił na końcu książki całego listu Biskupa Wyszyńskiego do duchowieństwa diecezji lubelskiej, napisanego tuż po nominacji na stolicę prymasowską. Stanowiłoby to cenne dopełnienie treści książki. Generalnie trzeba jednak stwierdzić, że publikacja oddaje dobrze dzieje diecezji lubelskiej, która podnosiła się z materialnych i duchowych zniszczeń wojennych, a jednocześnie sta-

wała w obliczu nowych zagrożeń. Ożywają w niej na nowo miejsca, nazwiska i postacie duszpasterzy, ich osobiste losy wypełnione przeciwnościami, ale i wielkim poświęceniem w pracy. Ożywa w niej wreszcie postać Biskupa Stefana Wyszyńskiego, jego działalność i nauczanie w Lublinie. Pasterzował tu krótko. Dwa lata i osiem miesięcy. Stąd odszedł na stolicę prymasowską w Gnieźnie. Autor – obecny Pasterz Lubelski – zauważa w zakończeniu, że Biskup Wyszyński „w listach do kapła-

nów i wiernych, w protokołach wizytacyjnych, w dekretach i zarządzeniach zawarł swoje credo duszpasterskie”. Czytelnik, który weźmie do ręki książkę, z łatwością ustali treść tego credo, a znając dalsze losy Biskupa Wyszyńskiego przekona się, że wyznaczyło ono kierunek polskiemu Kościołowi w ciężkich czasach komunizmu. Samemu zaś kardynałowi Stefanowi Wyszyńskiemu przyniosło zaszczytny tytuł – Prymasa Tysiąclecia.

Tomasz GÓRKA

WIERNOŚĆ W CZASIE PRÓBY

Papież Jan Paweł II określił wiek XX jako wiek powrotu męczenników. Wydaje się, że to stulecie szczególnie temu „sprzyja”. Miały w nim miejsce dwie wojny światowe, w których (co znamienne) ginęła głównie ludność cywilna, liczne konflikty zbrojne – żeby wspomnieć wojnę w Korei, Wietnamie, na Bałkanach czy walki plemienne w Rwandzie, a także nasilające się ataki terrorystyczne. W tym wieku, w sposób dotąd niespotykany, miała miejsce walka, bardzo brutalna, przeciwko ludziom wierzącym w Boga, a szczególnie osobom duchownym. Najostrzejszą formę przybrała ona podczas II wojny światowej. O tym czasie opowiada książka abpa Kazimierza Majdańskiego *Będziecie moimi świadkami...*¹ Jest to świadectwo o kapłanach i klerykach więzionych w hitlerowskich więzieniach i obozach koncentracyjnych w Sachsenhausen i Dachau, spisane przez ówczesnego kleryka piątego roku seminarium wrocławskiego.

Tytuł książki zaczerpnięty jest z Dziejów Apostolskich „Będziecie

Moimi świadkami [...] aż po krańce ziemi” (1, 8), w odniesieniu do świadków scharakteryzowanych w Ewangelii św. Mateusza „Wydadzą was na udrękę i będą was zabijać” (24, 9; por. s. 8).

Relacja rozpoczyna się od napadu Niemców na Polskę w 1939 roku. Trwają rozmowy na temat rozpoczęcia pracy seminarium; prowadzi je ks. bp Michał Kozal. Zostaje udzielona zgoda, jednak otwarcie nie następuje – klerycy i profesorowie zostają aresztowani w dniu 7 listopada. Po dwóch miesiącach przewieziono ich do Łądu nad Wartą. Rozpoczyna się czas internowania. Dla kleryków jest to czas wypełniony przygotowaniem do kapłaństwa, czyli czas normalnej nauki zakończonej złożeniem końcowych egzaminów. Jednakże do wyświęcenia nie dochodzi. Jest to decyzja ks. bpa Kozala – nie jest bowiem spełniony wymagany warunek całkowitej wolności kandydatów do kapłaństwa.

W dniu 26 sierpnia 1940 roku internowanych kleryków i większość księży profesorów przewieziono do obozu koncentracyjnego w Sachsenhausen. Zajmują oni miejsce krakowskich profesorów, w większości zwolnionych dzięki naciskowi opinii światowej. Za-

¹ Bp K. Majdański, *Będziecie moimi świadkami...*, Szczecin 1990, ss. 213, Szczecińskie Wydawnictwo Diecezjalne.

czyna się droga cierpienia. Każdy dzień ma swój jednakowy okrutny rytm. Za najdrobniejsze przewinienia księży są dotkliwie karani.

W obozie najgorszymi porami roku były lato i zima. Oprócz codziennych trudności i niebezpieczeństw dochodził wyczerpujący upał w lecie i dojmujący mróz w zimie. W tym czasie wielu więźniów umierało z wycieńczenia.

Jednak nawet w tych nieludzkich warunkach znajdują się jaśniejsze strony: organizowane są konferencje ascetyczne, dyskusje teologiczne, wykłady. Zostaje też przygotowana dla księży kaplica, w której można odprawiać Mszę świętą; jednak by można było z niej korzystać, trzeba „wygospodarować” na to czas kosztem innych porannych zajęć. Zostaje zachowana też możliwość spowiedzi świętej. To bardzo dużo.

Zimą tego samego roku więźniów przewieziono do innego obozu koncentracyjnego – Dachau. Wiosną dociera tam także ksiądz biskup Kozal z grupą księży seniorów z seminarium wrocławskiego. W tym obozie zakończy on swoje święte życie.

W obozie w Dachau poddano Autora omawianej relacji eksperymentom „medycznym”. Został zarażony flegmoną (ropowicą), która ma bardzo bolesny przebieg oraz niesie ze sobą wielkie spustoszenia w organizmie. Wielu z grupy osób, na których przeprowadzono eksperyment, nie przeżyje. Bada się skuteczność działania tabletek mających leczyć tę chorobę. Jak się dowiedziano po wojnie – całkowicie nieskutecznych. Także operacje są nieskuteczne, a umieralność wysoka. Jednak dzięki Bożej Opatrzności i pomocy pielęgniarzy, ryzykujących własnym życiem, udaje się Autorowi powrócić do zdrowia.

Książka nie zawiera ściśle chronologicznego zapisu wydarzeń. Jest pisana przez świadka wydarzeń, opisuje więc to, co spotkało Autora i co on sam przeżywał. To, co utrwaliło się w pamięci przez swoją grozę, cierpienie, a czasami piękno.

Niezwykłym rysem tej książki-świadcstwa jest ukazanie piękna ludzi, osób duchownych, więzionych i przebywających w ciężkich warunkach obozowych. Heroiczne piękno polega na tym, że w specyficznym świecie obozowym, gdzie panuje zło i całe życie jest skonstruowane tak, by upodlić i zniszczyć człowieka i jego człowieczeństwo, zostaje podjęta walka o zachowanie godności i suwerenności osoby. Rys ten jest szczególnie cenny, większość bowiem publikacji i książek traktujących o obozach skupia swą uwagę niemal wyłącznie na zniszczeniu, jakie one niosły. Ogrom zła był wówczas nie do ogarnięcia. Jednak ważniejsze jest to, że ludzie więzieni zdobywali się na heroizm, próbowali w miarę swych sił czynić dobro, jak na przykład o. Maksymilian M. Kolbe czy biskup Michał Kozal i inni. Jest to także świadectwo wierności kapłaństwu, wierności drodze, którą się obrało, i Temu, któremu uwierzono.

W całym planie eksterminacyjnym narodu polskiego, jaki realizowano podczas okupacji, w sposób szczególny traktowano kapłanów. Autor zwraca uwagę na symboliczną wymowę przybycia transportu duchownych do obozu koncentracyjnego w Sachsenhausen, który wcześniej opuścili profesorowie Uniwersytetu Jagiellońskiego i innych uczelni krakowskich. Chodziło nie tylko o wyniszczenie inteligencji, do której należeli również duchowni, ale o zniszczenie ich ze względu na dawane przez

nich świadectwo o Bogu. Dlatego że byli księżmi, dostawali najcięższe prace obozowe, zabierano im czas przeznaczony na „wypoczynek”; szydzili z nich oprawcy i współwięźniowie; byli przeznaczeni do doświadczeń medycznych (obok grupy Żydów i przestępców kryminalnych). Jednakże opisywani księża dali piękne świadectwo; żaden z nich nie wyparł się kapłaństwa, chociaż można było uzyskać za to wolność. Zabiegali o możliwość odprawiania i uczestniczenia we Mszy świętej, pomimo czynionych trudności i konieczności podjęcia dodatkowych wysiłków. W miarę możliwości prowadzili konferencje teologiczne, dyskutowali o rozwoju sytuacji na świecie i na inne tematy. Podczas epidemii tyfusu, gdy „prominencka” załoga przełożonych bloków i pielęgniarzy uciekła przed zarazą, księża narażając swe własne życie podjęli posługę chorym i umierającym więźniom. Bez wiary w Boga nie byłoby to wszystko możliwe. Nie byłaby też możliwa ofiara najcenniejsza, ze swego życia, jaką złożyli wspomniani już o. Maksymilian M. Kolbe (w Oświęcimiu) i bp Michał Kozal (w Dachau).

Chociaż książka traktuje głównie o księżach – jest to zrozumiałe, gdyż duchowni byli izolowani od pozostałych więźniów – to znajduje się w niej piękne świadectwo o grupie pielęgniarzy pracujących w stacji doświadczalnej. Wkładali oni wiele serca w to, aby zmniejszyć cierpienie ofiar eksperymentów, a nawet ryzykowali życiem, by ratować je przed śmiercią, jak to miało miejsce w przypadku Autora, któremu w tajemnicy podawano lekarstwo w postaci zastrzyków (tibatin).

Należy zwrócić uwagę na to, iż system hitlerowski nie był jedynym nie-

ludzkim systemem jaki istniał w naszym wieku. Drugim był system komunistyczny. Można zauważyć między nimi pewne analogie. Pierwszą i zasadniczą zarazem jest ta, że w obu systemach wydano bezwzględną walkę z religią oraz duchowymi jako tymi, którzy dbają o zachowanie wiary. To charakterystyczne. Oba systemy chciały stworzyć nowy ład społeczny, ale w tym celu trzeba było stworzyć nowego człowieka, który nie jest – jak w przypadku religii – podporządkowany odkrywaniu i przyjmowaniu prawdy istniejącej obiektywnie (Boga), lecz jest podporządkowany władzy. Władza wytycza cele i określa środki mające doprowadzić do ich realizacji – w istocie więc władza określa, co jest dobre, a co złe. Nie ma więc obiektywnej prawdy ani kryteriów, jest tylko wola władcy – subiektywność jednostkowa lub kolektywna (ideologiczna). Skoro tak, to Bóg i religia nieuchronnie muszą stać się wrogiem, którego trzeba zniszczyć.

W metodach dokonywania zniszczenia również można zauważyć pewne analogie. Są zamykane i niszczone świątynie (symbolem jest zburzenie Soboru Wasyla Błogosławionego w Moskwie). Duchowni są poddawani próbie swej wiary. Stosuje się wobec nich szantaż, zastrasza się ich, przekupuje, zmusza do współpracy. Gdy to nie przynosi pożądaných efektów, duchowni są aresztowani i wysyłani na Syberię (nawet wówczas są mamieni obietnicą uwolnienia, jeśli tylko wyrzekną się wiary). Wielu z nich zostało zamordowanych. Rosja sowiecka również w podbitych przez siebie krajach, będących pod jej politycznym wpływem, przeprowadzała plan eksterminacji duchowieństwa. Na przykład w Polsce stworzono specjalny

wydział do walki z duchowieństwem, którego ofiarą – nie jedyną – stał się ksiądz Jerzy Popiełuszko.

Także i w tym systemie kapłani dali świadectwo swej wiary podobne do tego, jakie możemy poznać z omawianej tu książki. Złożyli wielką daninę z cierpienia i życia, godną pierwszych chrześcijan. Oczywiście były wypadki sprzeniewierzenia się swemu powołaniu, jednak ich liczba była nieporównywalna z liczbą tych, którzy wytrwali.

Czytając to niezwykle świadectwo należy zdać sobie sprawę z jeszcze jednej bardzo ważnej kwestii, zwłaszcza w dzisiejszych czasach naznaczonych głębokim kryzysem w wielu wymiarach: kultury, moralności i wiary. Otóż nawet w tak straszliwych warunkach obozowych podejmowano heroiczną walkę o zachowanie własnego człowieczeństwa i własnej wiary. Walkę zwycięską. Autor był tego świadkiem. Jest on świadkiem ludzi, których Kościół wyniósł na ołtarze, uznając, iż życie ich było święte. Mowa tu o biskupie Michale Kozalu, któremu książka ta jest

poświęcona, ale także o innych osobach spotkanych w obozie: Karlu Leisnerze – niemieckim diakonie, Józefie Kentenichu – założycielu „Ruchu Schönstatt”. Płynie z tego świadectwa radosne przesłanie, iż wiara w Chrystusa jest nadal żywa także w naszych czasach i wydaje piękny owoc, jakim są święci. Możemy nabrać ufności co do przyszłości i oczekiwać na nową „wiosnę chrześcijaństwa” pobudzoną przez wielką ofiarę męczeństwa wyznawców Chrystusa. Taką wiosnę przepowiada papież Jan Paweł II.

Była i jest potrzebna taka książka, która traktuje o nie dość znanej karcie naszej historii, karcie męczeństwa polskich duchownych. Dobrą ilustracją tej ofiary niech będzie napis z tablicy pamiątkowej umieszczonej w 1972 roku przez grono księży i biskupów polskich w Dachau: „Tu w Dachau co trzeci zamęczony był Polakiem, co drugi z więzionych tu księży polskich złożył ofiarę z życia. Ich świętą pamięć czczą księża polscy, współwięźniowie”.

Ks. Zbigniew KRZYSZOWSKI

KAPŁAŃSTWO W UJĘCIU MAXA THURIANA

Wydawnictwo „Znak”, we wznowionej po kilkudziesięciu latach serii „Teologia żywa” wydało ostatnio interesującą książkę Maxa Thuriana *Tożsamość kapłana*¹ i dedykowało ją Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II z okazji pięćdziesięciolecia jego kapłaństwa. Trudno byłoby wymyślić lepszy prezent dla Ojca Świętego z tej właśnie okazji, gdyż znana jest całemu światu troska Papieża o kapłanów, a wśród nich może w sposób szczególny jest mu droga osoba Autora książki.

Max Thurian był protestantem wyznania kalwińskiego. Urodził się w Genewie 16 sierpnia 1921 roku. Tam też odbył studia klasyczne i teologiczne. Ordynowany na pastora w 1946 roku; śluby zakonne złożył w roku 1949. Był jednym ze współzałożycieli znanej na całym świecie wspólnoty w Taizé. Thuriana od początku cechowało zdrowe nastawienie ekumeniczne, w myśl zasady umieszczonej w regule wspólnoty: „Nigdy nie pogódź się z gorszącym faktem podziału chrześcijan, którzy tak ochoczo wyznają miłość bliźniego i pozostają podzieleni”². Brał on udział w pracach Soboru Watykańskiego II w charakterze obserwatora. Był także członkiem Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów. W końcu zmienił konfesję, gdyż doszedł do prze-

konania, że prawdziwym Kościołem jest Kościół Ojców i że ten istnieje dzisiaj nadal w Kościele katolickim. Mając 66 lat został kapłanem rzymskokatolickim. Święceń kapłańskich udzielił mu 10 V 1988 roku kardynał Corrado Ursi, były arcybiskup Neapolu³. Swoją decyzję o przejściu na katolicyzm podjął ostatecznie pod wpływem lektury encykliki Jana Pawła II *Redemptoris Mater*⁴.

Max Thurian był kapłanem na wskroś maryjnym. Uważał nawet, że to właśnie trudny i delikatny dla protestantów problem mariologii może być jednym z najważniejszych terenów w dialogu ekumenicznym. Obok tego centralnego terenu jego zainteresowań nie mniej ważna była sprawa Eucharystii i kapłaństwa. Z tego powodu Jan Paweł II mianował go członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej i konsultorem Kongregacji do Spraw Duchowieństwa. Ksiądz Thurian zmarł 15 sierpnia 1996 roku. Uroczystościom pogrzebo-

¹ M. Thurian, *Tożsamość kapłana*, przekł. J. Machniak, Kraków 1996, ss. 115.

² A. Skowronek, *Odkrywanie jedności*, Warszawa 1988, s. 115.

³ Por. „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1988, nr 4, s. 123.

⁴ Por. M. Thurian, *Maryja, Matka Pana, figura Kościoła*, Warszawa 1990, s. 5.

wym w Taizé przewodniczył biskup Gerard Daucourt z Troyes, przewodniczący Komisji Ekumenicznej Episkopatu Francji i przyjaciel Thuriana.

Omawiana książka *Tożsamość kapłana* jest owocem zafascynowania Autora kapłaństwem Chrystusowym oraz wynikiem jego dogłębnych, biblijno-patrystycznych studiów nad tym zagadnieniem. Autor próbuje dać odpowiedź na niełatwe pytania: „Kim jest kapłan? Co różni go zasadniczo od świeckich i innych sług Kościoła? Jakie są jego istotne funkcje? Jakie są jego początki? Czy można go porównywać z kapłanami Starożytności, czy też z kapłanami jakiejś innej rozwiniętej religii? Jaka jest jego relacja do przepowiadania ewangelicznego, do ofiar kultycznych, do posługi przewodniczenia we wspólnocie kościelnej?” (s. 11). Aby osiągnąć zamierzony cel i odpowiedzieć na te tak istotne dzisiaj pytania, Autor podzielił książkę na dwie części. Pierwsza część (s. 11-80), złożona z pięciu rozdziałów, stanowi solidne studium egzegetyczno-teologiczne istoty kapłaństwa nowotestamentalnego. Druga zaś (s. 83-114) ukazuje patrystyczne źródła posługi kapłańskiej.

Wydaje się, że w pierwszej części książki Autor zastanawiając się nad pytaniem o tożsamość kapłana, posługuje się swoistą metodą fenomenologiczną. Ukazuje więc, co na ten temat mówi Sobór Watykański II, następnie analizuje teksty Nowego Testamentu związane z kapłaństwem, a także teksty patrystyczne. Z kolei powraca do analizy Pisma świętego, aby ukazać, że kapłaństwo rodzi się z Eucharystii i dla Eucharystii. Tę część książki kończy przytoczeniem ważniejszych fragmentów z *Pastores dabo vobis* Jana Pawła II. Roz-

ważania Thuriana mają charakter ekumeniczny. Pisząc o kapłaństwie, delikatnie pokazuje różnice pomiędzy ujęciem katolickim i protestanckim. W ujęciu katolickim kapłan znajduje źródło swojej tożsamości w Chrystusie-Kapłanie, jest naznaczony pieczęcią Kapłaństwa Chrystusowego, działa w imieniu Chrystusa-Głowy, uczestniczy w Jego potrójnej misji, a więc w misji głoszenia słowa, funkcji ofiarniczej i uświęcania (por. s. 12n.). Thurian podkreśla z jednej strony, że: „to, co zasadniczo stanowi o tożsamości kapłana katolickiego, polega na byciu wybranym przez Boga i Kościół, by poświęcić całe życie kontemplacyjnej jedności z Chrystusem, Kapłanem i Pośrednikiem, przede wszystkim przez składanie Ofiary eucharystycznej, następnie w liturgii godzin i w modlitwie kontemplacyjnej; by służyć Chrystusowi Prorokowi przez głoszenie i nauczanie Słowa Bożego; by gromadzić wspólnotę kościelną w imię Chrystusa Pasterza, mocą Ducha Świętego” (s. 17). Z drugiej strony prezentuje stanowisko protestanckie. Z książki dowiadujemy się więc, że: „Reformacja protestancka zachowała wyłącznie munus prorockie i odpowiedzialność pasterską, zapominając całkowicie o władzy kapłańskiej [...] dla reformacji zasadniczą funkcją posługi jest głoszenie Ewangelii, przepowiadanie i wyjaśnianie jej, bez żadnego odniesienia ofiarniczego” (s. 13n.). Ten wytrawny ekumenista zaznacza, że zwykle w dialogach interkonfesyjnych szukano punktów wspólnych w tej dziedzinie, a nie podkreślano dostatecznie różnicy. Píše więc dalej: „Dochodziło czasami do zbyt uproszczonego szukania punktów wspólnych, co powiększało ryzyko, że rzeczywiste stanowisko teologiczne jednej i drugiej strony zos-

tanie rozmyte. Prawdziwy ekumenizm będzie musiał zatem pokazać istniejące zbieżności, nie pomijając jednak i nie umniejszając rzeczywistych rozbieżności, które nadal istnieją” (s. 15).

Thurian nie pozostawia poszczególnych zagadnień nie rozwiązanych. Mając świadomość rozbieżności w rozumieniu kapłaństwa w różnych odłamach chrześcijaństwa, sięga do tekstów nowotestamentalnych, by ukazać oryginalność kapłaństwa Chrystusowego (por. s. 19-28). W swoich rozważaniach poświęca dosyć dużo miejsca relacjom: kapłaństwo Chrystusa – kapłaństwo całego Kościoła (por. s. 20n.), kapłaństwo urzędowe – kapłaństwo powszechne (por. s. 21, 64n., 72n.). Przedstawia także wyraźnie problem kapłaństwa w porządku Lewiego i kapłaństwa w porządku Melchizedeka (por. s. 27). Pismo święte nie kreśli jasno nazw poszczególnych stopni hierarchicznych w Kościele, dlatego Autor sięga do tradycji patrystycznej. Pokazuje więc, w jaki sposób rozumiano posługę prezbiterów w pierwotnym Kościele na podstawie *Didache*, dzieł Klemensa Rzymskiego, Ignacego Antiocheńskiego, św. Justyna, św. Ireneusza, Hipolita Rzymskiego, a także konstytucji apostoelskich (por. s. 29-44).

Niezwykle interesująco przedstawiona jest w omawianej pozycji sprawa relacji kapłaństwa do Eucharystii (por. s. 45-62). Warto zwrócić uwagę na ten aspekt. Medytacja nad poszczególnymi częściami liturgii Eucharystii uchroni wielu kapłanów przed mechanicznym sprawowaniem świętych czynności.

W drugiej części książki, złożonej z trzech rozdziałów, Thurian powraca ponownie do wyjaśnień semantycznych dotyczących trójstopniowej hierarchii w Kościele pierwotnym. Po rozważa-

niach o rozumieniu posługi biskupa w Kościele i sukcesji urzędu apostoelskiego (por. s. 83-98), Thurian omawia problem prezbiteratu i diakonatu (por. s. 99-104), by w końcowym rozdziale skupić swoją uwagę na święceniach w Kościele pierwotnym (por. s. 105-114).

Trzeba wreszcie podkreślić, że ta niewielka objętościowo, bo licząca zaledwie 115 stron, książeczka jest wyjątkowa i bardzo aktualna. Wyjątkowość ta zasadza się na tym, że Autor był protestantem, który w sześćdziesiątym szóstym roku życia został wyświęcony na kapłana w Kościele rzymskokatolickim. Wiarygodne są więc jego rozważania dotyczące tradycji protestanckiej w dziedzinie kapłaństwa. Był na tyle solidnym i uczciwym teologiem, iż doszedłszy do przekonania, że prawdziwym Kościołem jest Kościół katolicki, wbrew wszelkim namowom i radom przyjaciół, porzucił swoją konfesję i poszedł za odnalezioną prawdą⁵. Aktualność tej książki polega na tym, że jest ona odpowiedzią na postmodernistyczne kwestionowanie godności kapłaństwa, sekularyzm czy pseudoproblem zawarty w pytaniu: „dlaczego nie księża – kobiety?”

Książka *Tożsamość kapłana* nie jest ściśle rzecz biorąc pracą naukową. Napisała została pięknym, jasnym, „lekким” językiem, bez zawiłych wywodów, a przy tym niezwykle rzetelnie, jeżeli chodzi o dokumentację skrypturystyczną i patrystyczną. Powinni więc sięgnąć po nią przede wszystkim kapłani i klerycy, w ramach permanentnej formacji, a także wszyscy, którym droga jest idea kapłaństwa Chrystusowego.

⁵ Por. „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1988, nr 4, s. 123.

Andrzej ZIELIŃSKI

KAROLA WOJTYŁY SĄD NAD HISTORIĄ

Twierdzenie, iż recepcja treści papieskiego nauczania jest w Polsce – pomijając nieliczne wyjątki – dość powierzchowna i wybiórcza, nie budzi już dziś żywych kontrowersji i nie stanowi istotnego odkrycia w ramach refleksji nad kondycją współczesnego polskiego katolicyzmu. Autentycznym i nierzadko entuzjastycznym deklaram upatrującym w osobie Jana Pawła II najwyższy i niekwestionowany autorytet moralny współczesnego świata rzadko towarzyszy pogłębiona analiza treści papieskich homilii i encyklik.

Nie inaczej, niestety, jawi się kwestia właściwej oceny i zrozumienia istotnych elementów filozoficznego dorobku Karola Wojtyły. Adekwatne uchwycenie specyfiki stanowiska, jakie Wojtyła – jako myśliciel chrześcijański – zajmuje wobec myśli i kultury współczesnej, świadomość rangi i znaczenia wielu proponowanych przezeń rozstrzygnięć w dziedzinie – inspirowanej treściami chrześcijańskiego Objawienia – filozoficznej antropologii i etyki stanowi w sposób oczywisty konieczny warunek dogłębnego i pełnego zrozumienia istotnych treści religijnych, etycznych i społecznych, składających się na – bez mała dwa dziesięciolecia trwający – pontyfi-

kat Jana Pawła II. Mimo to wciąż brak – pomijając nieliczne wyjątki¹ – dogłębnych monograficznych studiów, wszechstronnie analizujących i upowszechniających – tak ważne dla współczesnej polskiej kultury i aktualne w kontekście toczonych obecnie w Polsce debat – istotne elementy filozofii Wojtyły.

Odpowiedź (nie unieważniającą jednak zasygnalizowanej powyżej kwestii) na powstałe w ten sposób, nie zaspokojone oczekiwanie polskiego czytelnika, stanowi z pewnością inicjatywa wydawnicza Towarzystwa Naukowego KUL, którego nakładem ukazała się w ubiegłym roku *Myśl Karola Wojtyły*, pióra znanego w Polsce włoskiego filozofa, publicysty i polityka Rocco Buttiglione². Książka ta – ukazująca się w języku polskim w piętnaście lat po swej pierwszej, włoskiej edycji – jest owocem pracy młodego wówczas uczonego, którego zainteresowania ogniskują się wokół zagadnień kultury, etyki

¹ J. Galarawicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994.

² R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, wprowadzenie W. Chudy, tłum. J. Merecki SDS, Lublin 1996, ss. 424.

oraz kwestii społecznych, koncentrując się w sposób szczególny na krytyce marksizmu. Owo „społeczne nachylenie” Autora odcisnęło również swój ślad na treści omawianej książki: na sposobie ujęcia podejmowanej w niej problematyki oraz charakterze formułowanych ocen i wniosków, stanowiąc jedno z rozlicznych źródeł żywej aktualności *Myśli Karola Wojtyły*.

Książka Buttiglione’go stanowi swobodną biografię intelektualną Wojtyły. Jest szczegółową analizą źródeł oraz sumiennym zapisem i charakterystyką kolejnych etapów kształtowania się umysłowości i intelektualnej sylwetki przyszłego Papieża: począwszy od pierwszych, samodzielnie stawianych kroków badawczych, towarzyszących krytycznej lekturze i oryginalnej refleksji nad dziełami św. Jana od Krzyża, poprzez nieustannie pogłębiany kontakt z dorobkiem św. Tomasza i tradycją myśli klasycznej, krytyczny namysł nad etyką Kanta, polemiczny dialog z Schele’rem i tradycją fenomenologiczną oraz nieuchronne w polskich realiach powojennych spotkanie z marksizmem i egzystencjalizmem. Owe etapy rozwoju i dojrzewania myśli Wojtyły owocują powstaniem – szczegółowo przez Buttiglione’go analizowanych – dwóch głównych w pełni samodzielnych i dojrzałych dzieł: *Miłości i odpowiedzialności* oraz *Osoby i czynu*. Wewnętrzna logika tego procesu sprawia również, iż w okresie oddzielającym momenty ukazania się tych prac Wojtyła, jako ordynariusz archidiecezji krakowskiej, bierze czynny i twórczy udział w Soborze Watykańskim II, będąc jednym z głównych orędowników odnowy Kościoła powszechnego. *Osoba i czyn* właśnie – główne dzieło filozoficzne Wojtyły, zawierające

najdojrzalszy i najbardziej trwały zrab jego poglądów, stanowi w dużej mierze owoc tego soborowego doświadczenia, któremu Buttiglione poświęca osobny rozdział swej książki.

Jak się wydaje, trafna jest sugestia Wojciecha Chudego, autora „Wprowadzenia” do recenzowanego dzieła, że kluczem do właściwego uchwycenia i zrozumienia specyfiki przyjętej przez Buttiglione’go perspektywy rozważań są jednakże dwa inne – spinające niczym kłama całość książki – rozdziały *Myśli Karola Wojtyły*: pierwszy, otwierający rozważania Buttiglione’go znamienym tytułem „Sąd nad współczesną historią świata”, i ostatni „Wnioski: Konfrontacja z filozofią współczesną”, formułujący wnioski wynikające z konfrontacji myślowego dorobku Wojtyły z filozofią współczesną. Buttiglione ukazuje w nich myśl Wojtyły w możliwie najszerzej, historiozoficznej perspektywie, nadającej właściwy sens i znaczenie wszelkim osobistym – biograficznym i edukacyjnym – inspiracjom Autora *Osoby i czynu*. W perspektywie tej myśl ta jawi się jako owoc i splot wielorakich dziejowych doświadczeń: tych, które wiążą się z kształtowaniem i rozwojem nowożytnej i współczesnej myśli filozoficznej oraz nieodłącznie z nią związanej refleksji i praktyki politycznej, a także tych, które w ostatnich dwóch stuleciach stały się udziałem walczącego o swą niepodległość i podmiotowość narodu polskiego. I to ta właśnie dziejowa perspektywa nadaje myśli Wojtyły szczególny charakter sądu nad historią, ukazującego dzieje ludzkich myśli i czynów jako dramat swoistego, pełnego napięć, dialektycznego związku siły i prawdy, których harmonijne współdziałanie gwa-

rantuje i wspiera wysiłki na rzecz budowy lepszego, coraz bardziej „ludzkiego” świata. Ów harmonijny – choć nie oparty na zasadzie równoprawności – związek siły i prawdy swój najpełniejszy wyraz znalazł w klasycznej formule „plus ratio quam vis”, jasno i jednoznacznie wyznaczającej granice stosowalności siły i podporządkowującej ją prymatowi prawdy. Tradycja chrześcijańska, do której dziedzictwa należy ta formuła, nigdy – jak podkreśla to wyraźnie Buttiglione – nie odrzucała ani nie kwestionowała znaczenia zasady siły i władzy. Nigdy jednak nie była możliwa w jej ramach – bez groźby zaprzeczenia i utraty własnej tożsamości – akceptacja siły jako autonomicznej, pozbawionej wszelkich ograniczeń zasady dziejowych przemian. Świadczą o tym dobitnie sformułowania dwóch najwybitniejszych przedstawicieli tej tradycji: św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu, jasno odróżniających wiedzę (*scientia*) pojętą jako umiejętność zarządzania sprawami doczesnego świata od mądrości (*sapientia*) rozumianej jako zdolność do rozpoznania prawdy o ludzkiej naturze, ściśle determinującej cel, jakiemu winna być podporządkowana wszelka – polityczna, prawna i ekonomiczna – praktyczna aktywność człowieka.

Czasy nowożytne stopniowo, ale z nieubłaganą konsekwencją podważały i zburzyły ten hierarchiczny i zharmozonizowany porządek. Kształtująca się, coraz pełniej uświadamiana tożsamość nowożytnej myśli filozoficznej oraz – dokonujące się w obrębie rozwijającej się ówczesnej kultury laickiej – pogłębiające się zrozumienie sensu historii kultury i cywilizacji Zachodu prowadzą do zakwestionowania dotychczasowej

perspektywy: prawda traci swą naturalnie uprzywilejowaną pozycję, przestaje być głównym czynnikiem organizującym i porządkującym ludzkie myśli i czyny, ustępując miejsca sile – politycznej, militarnej i ekonomicznej. Buttiglione dopatruje się u samych początków i korzeni nowożytności: w dokonanym przez Descartes’a zasadniczym przełomie w rozumieniu natury – przedmiotu, celu i metody – refleksji filozoficznej. W poszukiwaniu obszaru tego, co absolutnie pewne i niepodważalne, Descartes, wbrew dotychczasowemu, przedmiotowemu (bytowemu) odniesieniu refleksji filozoficznej, dokonuje zwrotu ku intencjonalnej sferze świadomości – podmiotowi (*cogito*) wraz z jego subiektywnymi danymi wewnętrznymi (*cogitationes*). Zapoczątkowuje w ten sposób (z pewnością wbrew własnym intencjom i przewidywaniom) proces postępującej i zataczającej coraz większe kręgi subiektywizacji kultury. W jej obrębie człowiek, wraz ze swym intelektualnym dyskursem, skazany jest na zamknięcie w pułapce własnej subiektywności i immanencji, w której – pozostawiony sam ze sobą w swoistej „metafizycznej samotności” – żyć może jedynie stworzoną przez siebie i ustanowioną prawdą. W tak pojętej perspektywie myślowej, którym ostatecznym „punktem dojścia i najwyższej spójności” jest – zdaniem Buttiglione – egzystencjalizm Sartre’a, „podmiot w nieunikniony sposób stawia siebie w centrum rzeczywistości, nadając sens i wartość przedmiotom na podstawie jedyne doświadczenia, które jawi mu się jako obdarzone wartością i sensem, tj. na podstawie doświadczenia swej egzystencji, swego życia” (s. 391). W tej właśnie egzystencjalnej sytuacji czło-

wieka „pokartezjańskiego” Buttiglione upatruje źródeł nowożytnego autorytaryzmu oraz XX-wiecznego indywidualizmu i totalitaryzmu. To ona właśnie w znacznym stopniu ukształtowała ideowe zaplecze rodzących się i rozwijających w oparciu o ekonomiczną siłę oraz polityczną i militarną przemoc nowożytnych państw narodowych. To między innymi jej „podskórnym” myślowym oddziaływaniami i inspiracjom przypisać należy – zdaniem Buttiglione – pojawienie się w naszym stuleciu zbrodniczych ideologii i praktyk komunizmu i faszyzmu oraz bardziej wyrafinowanych i ukrytych form politycznej przemocy w ramach współczesnych społeczeństw. To jej myślowy kontekst pozwolił na ostateczne rozerwanie hierarchicznej więzi łączącej siłę z prawdą, czyniąc z prawdy – mocą swoistej inwersji, zgodnie z którą „plus vis quam ratio” – niemego i bezbronnoświadka triumfu siły lub też – jak stało się to w myśli Hegla – utożsamiając ją z siłą jako nosicielem najwyższych duchowych zasad. To przecież Hegel mówiąc o Napoleonie odniósł doń swe słynne określenie „Oto Rozum na koniu“.

Owemu wielowiekowemu doświadczeniu nowożytnej myśli oraz historii politycznej przeczy, według Buttiglione, dziejowe doświadczenie narodu polskiego, pozbawionego w ostatnich dwóch stuleciach własnej organizacji państwowej, w ostatnich kilkudziesięciu latach zaś dotkniętego niszczącym wpływem najstraszliwszych ideologii naszego stulecia. W walce o zachowanie własnej narodowej godności i tożsamości – katolickiej wiary, języka i narodowych tradycji – Polacy nie przeceniali znaczenia siły politycznej i militarnej. Z tego punktu widzenia „historia poli-

tyczno-moralna Polski jest historią heroicznych porażek, powstań karmiących się bardziej pragnieniem zaświadczenia o swym prawie niż jakąkolwiek realistyczną i konkretną możliwością zwycięstwa” (s. 31). Mimo to Polacy zachowali swe narodowe istnienie, zostali wierni prawdzie swej historii i jej chrześcijańskich korzeni, czerpiąc z niej siłę do moralnego oporu i sprzeciwu wobec działań kwestionujących ich prawo do własnej państwowości i narodowego samostanowienia. Ów moralny opór i sprzeciw wobec reguł międzynarodowego porządku przeciwstawił „w całej swej rozciągłości siłę prawną jednostki i narodu, które to prawa mają swój fundament i rzecznika w Bogu, prawną siłę stosowanemu przez możliwych tego świata” (s. 34). Silnie zakorzeniona świadomość, iż najpełniejsze usprawiedliwienie dla własnych narodowych aspiracji znaleźć można jedynie w inspirowanej chrześcijaństwem wizji człowieka i jego dziejów, uchroniła zdaniem Buttiglione – Polaków przed wpływem immanentyzmu ostro oddzielającego od siebie porządek doczesny i wieczny, dziedzinę tego, co świeckie, i tego, co święte. Duchowe doświadczenie narodu polskiego uczy zatem przede wszystkim „jedności osoby ludzkiej, a w kształtowaniu tej osoby – prymatu uznawania prawdy nad [...] zdolnością do narzucania własnego panowania poprzez użycie siły” (s. 36). „W oczach Polaka heglowska wizja historii instynktownie jawi się jako pogląd wewnętrznie ograniczony: prawda i siła nie muszą bowiem koniecznie iść ze sobą w parze” (s. 31). Polska „samym swym istnieniem” zaświadcza o fałszu tej historycznej tezy. Szczególnym potwierdzeniem i wypełnieniem tego specyficznego

doświadczenia i związanej z nim dziejowej misji polskiego narodu jest, według Buttiglione, ofiara z życia złożona przez o. Maksymiliana Kolbego, której istotny sens: bezinteresowne umiłowanie Boga oraz człowieka, zniweczył duchowo zbrodniczy, nazistowski program odczłowieczenia i urzeczowienia ludzkiej osoby, z taką przerażającą konsekwencją realizowany w warunkach oświęcimskiego obozu. Ofiara o. Kolbego najpełniej ujawnia zakorzenioną w świadomości Polaków „kulturową i egzystencjalną pewność, iż Chrystus jest kluczem do zrozumienia człowieka i jego historii” (s. 32). Nadaje też szczególnie wyrazisty sens twierdzeniu, iż „tego, co Naród polski wniósł w rozwój człowieka i człowieczeństwa [...], nie sposób zrozumieć i ocenić bez Chrystusa”³. Właśnie to specyficzne i wyjątkowe doświadczenie narodu polskiego i polskiej kultury ukształtowało w przeważającej mierze – jest to jedna z głównych tez książki Buttiglione – osobiste doświadczenie i charakter intelektualnej refleksji Karola Wojtyły.

Filozofia Karola Wojtyły wyrasta niewątpliwie z najświetniejszej tradycji myśli i kultury chrześcijańskiej, obejmującej dorobek filozoficzno-teologiczny Ojców Kościoła ze św. Augustynem na czele, nurt ortodoksyjnej mistyki znajdujący swój szczególny wyraz w dziełach św. Jana od Krzyża oraz – nade wszystko – wielkie teologiczno-filozoficzne systemy metafizyczne, które swój najpełniejszy wyraz znalazły w filo-

zofii św. Tomasza z Akwinu i w zapoczątkowanym przez niego nurcie myśli. Głębokiego i systematycznego studium tej myśli Wojtyła dokonuje w trakcie swego pobytu w Angelicum, który poświęcony był pracy nad doktoratem podejmującym problem wiary w pismach św. Jana od Krzyża. Wówczas to otrzymuje – nie bez wpływu czołowej ówczesnie postaci tej rzymskiej uczelni o. R. Garrigou-Lagrange’a – ściśle tomistyczną formację, ograniczoną jednakże do tomizmu tradycyjnego. Uważna analiza pracy doktorskiej Wojtyły dowodzi jednak – zdaniem Buttiglione – iż już wówczas posiadał on pewną znajomość innych odmian tomizmu: tzw. tomizmu egzystencjalnego, związanego z nazwiskami E. Gilsona i J. Maritaina, oraz zapoczątkowanej przez kardynała Merciera wersji tzw. tomizmu lowańskiego, otwartego na dorobek myśli nowożytnej, głównie filozofii Kanta. Lektura tej pracy uwidacznia również ówczesną wrażliwość Wojtyły – nie tracącego ani na chwilę z oczu perspektywy tomistycznej – na podmiotowy, subiektywny wymiar rozważanego zagadnienia.

Owa wrażliwość i odważne otwarcie na doświadczenie współczesności, połączone z silnym osadzeniem i zakorzeniem w klasycznej tradycji filozoficznej – to charakterystyczne cechy myślenia i intelektualnej formacji Wojtyły. W sposób naturalny kierują go one w stronę twórczej dyskusji i polemiki z myślą współczesną, w szczególności z tymi jej kierunkami, które – obok tzw. szkoły lwowsko-warszawskiej i zdominowanej przez tomizm myśli chrześcijańskiej – współtworzyły polską myśl powojenną: z fenomenologią oraz egzystencjalizmem i marksizmem. Istotnym z interesującego nas tu punktu widzenia

³ Jan Paweł II, *Chrystusa nie można wyłączać z dziejów człowieka*. Plac Zwycięstwa, 2 czerwca 1979 r., w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. II, 1, Poznań 1990, s. 600.

przejawem tego twórczego dialogu był niewątpliwie podjęty przez Wojtyłę wysiłek ustosunkowania się z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej do zasadniczych elementów systemu aksjologicznego M. Schelera. Wysiłek ten stanowił jednocześnie – rozwiniętą głównie na kartach *Osoby i czynu* – próbę krytycznego przeanalizowania dorobku fenomenologii, poznawanej coraz lepiej dzięki osobistej znajomości z wybitnym polskim filozofem, uczniem Husserla, Romanem Ingardenem.

Scheler – również uczeń Husserla – którego realistyczna postawa doprowadziła (podobnie jak Ingardena) do odejścia od późnych sformułowań filozofii mistrza, jest z pewnością najwybitniejszym antropologiem i etykiem szkoły fenomenologicznej. Posługując się metodą fenomenologiczną Scheler wykazał, iż wszelkie doświadczenie rzeczywistości ma charakter nie tylko czysto poznawczy, ale i aksjologiczny: doświadczenie jakiegokolwiek przedmiotu nie się ze sobą zawsze określa – o charakterze atrakcji bądź repulsji – ładunek emocjonalny związany z percepcją wartości lub antywartości. Fenomenologiczna analiza doświadczenia dowodzi ponadto, iż jednym z jego fundamentalnych wymiarów jest wymiar moralny. Powyższe konstatacje prowadzą Schelera do stworzenia systemu etycznego, którego zasadnicze elementy formułowane są w opozycji do formalizmu etyki Kanta. Przedmiotowe odniesienie doświadczenia w sensie Schelerowskim – fakt, iż według Schelera podmiot poznaje wartość w doświadczeniu przedmiotu – gwarantuje obiektywny i materialny charakter jego etyki.

Zrywająca z Kantowskim formalizmem i subiektywizmem materialna ety-

ka wartości Schelera wydaje się z punktu widzenia etyki katolickiej – a ten punkt widzenia towarzyszy przecież analizom Wojtyły – w oczywisty sposób atrakcyjna i przydatna. Zawarte w jej ramach pojęcie wartości i osoby, koncepcja tzw. sympatii zrywająca z nowożytnym solipsyzmem i otwierająca podmiot na wielość niezapośredniczonych relacji międzyosobowych, a także – tak charakterystyczne dla metody fenomenologicznej – niezmiennie zakorzenienie przeprowadzanych analiz w bezpośrednich danych doświadczenia pozwala z pewnością zakwestionować tradycyjną, sylogistycznie uprawianą etykę norm i nakazów. Mimo to Wojtyły ocena dotycząca przydatności etycznego systemu Schelera w budowaniu etyki chrześcijańskiej jest krytyczna i ostatecznie negatywna. Przyczyną takiej właśnie konkluzji jest zasadniczo irracjonalistyczny charakter propozycji Schelera. Przeżycie związane z percepcją wartości ma bowiem wedle niego charakter wyłącznie emocjonalny: postrzegany fenomen wywołuje w świadomości osoby całkowicie bierną reakcję emocjonalną, której nie towarzyszy element sądu i oceny moralnej stanowiący naturalne źródło moralnego działania. Scheler w skrajny sposób emocjonalizuje świadomość, sprowadza jej funkcję do czysto reaktywnej rejestracji kolejnych przeżyć wartości. Brak w jej obrębie miejsca na krytyczną refleksję i ocenę autentyczności wartości, pozycji w hierarchii celów, która winna być podporządkowana celowi najwyższemu: moralnej realizacji samej osoby. Tak pojętej percepcji wartości nie towarzyszy również doświadczenie powinności, wartość nie stanie się zatem nigdy celem świadomego działania zmierzającego do jej realizacji.

Mimo krytycznej oceny dokonań Schelera oraz wyraźnego wskazania ograniczeń metody fenomenologicznej Wojtyła daleki jest od dezawuowania znaczenia tej ostatniej. Jedną z jej istotnych, niezaprzeczalnych zasług jest ukazanie sposobu, w jaki wartości obiektywne pojawiają się w doświadczeniu osoby i określają jej świadomość. Jeżeli proces ten prowadzić ma do rzeczywistego i autentycznego ukształtowania wnętrza osoby, musi dokonywać się za pośrednictwem jej wolności. Ujęcia tradycyjne sprowadzały rolę wolności do zwykłego przyzwolenia woli dla odkrytej przez intelekt i sformułowanej w postaci sądu prawdy obiektywnej. Zapoznawały jednak w ten sposób istotne, decydujące o w pełni ludzkim charakterze aktów wolności, znaczenie świadomości, dzięki której osoba w pełni przeżywa i upodmiotawia wcześniej rozpoznaną prawdę – wprowadza ją do własnego wnętrza czyniąc ją prawdą swego życia. „Opis fenomenologiczny pomaga nam zobaczyć ten proces tak naocznie, jak nigdy dotąd; stanowi też swego rodzaju ochronę przeciw pokusom narzucenia świadomości obiektywnej prawdy, której nie jest ona w stanie uczynić własną poprzez przyzwolenie woli” (s. 382). Wszelkie ontologiczne interpretacje intencjonalnego doświadczenia wartości nie mogą – bez groźby istotnego zafałszowania prawdy o ludzkiej osobie – pomijać treści owego fenomenologicznego opisu.

Przedstawione powyżej – w znacznym skrócie i uproszczeniu – wyniki krytycznej refleksji Wojtyły nad dorobkiem myśli etycznej Schelera oraz osiągnięciami metody fenomenologicznej dobrze obrazują kluczowe poglądy Autora *Osoby i czynu* dotyczące istot-

nych kwestii antropologicznych i etycznych. Wszak to w ramach tej właśnie polemicznej dyskusji ze szkołą fenomenologiczną ukształtował się zasadniczy zrąb jego poglądów. Wynikające z tej dyskusji konkluzje nie prowadzą Wojtyły do prostego zakwestionowania metody fenomenologicznego opisu, nie oznaczają również całkowitego zakwestionowania dorobku myśli nowożytnej. Dokonane w jej ramach odkrycie i dowartościowanie ludzkiej świadomości, subiektywnego wymiaru ludzkiej osoby, pozostaje z pewnością trwałym jej osiągnięciem, które nie może pozostać bez wpływu na ujęcia tradycyjnej antropologii. Ta właśnie, tak charakterystyczna perspektywa głębokiego zakorzenienia w klasycznej myśli filozoficznej, któremu towarzyszy krytyczne otwarcie na dorobek myśli nowożytnej, sytuuje Wojtyłę w nurcie – oryginalnej i nowatorskiej wobec tradycyjnych ujęć – chrześcijańskiej myśli personalistycznej. Ukazywana w jej ramach prawda o ludzkiej osobie stanowi samo jądro filozofii Autora *Osoby i czynu*. Jest to z pewnością filozofia (jawi się to jako istotne z interesującego nas punktu widzenia), która relatywistycznemu subiektywizmowi oraz wszelkim ideologiom przemocy przeciwstawia „prawdę o prawdzie”: niezmienną, obiektywną i moralnie zobowiązującą, oraz prawdę o trwałej, uporządkowanej hierarchii wartości przyporządkowanej ostatecznemu spełnieniu osoby. Jest to jednak również filozofia, która – wbrew obecnym we współczesnej kulturze, również tej związanej z nurtem chrześcijańskiego tradycjonalizmu, tendencjom autorytarnym – głosi prawdę o osobie, w sposób szczególny o jej podmiotowym, świadomościowym wymiarze.

Świadoma i wolna osoba nie może stać się przedmiotem przymusu i siły, jeśli ma zachować swą osobową godność i w pełni zrealizować swe człowieczeństwo. Tylko świadomie i w sposób wolny zaakceptowana prawda może stać się podstawą aktu samostanowienia, tworzywem spełniania się osoby.

Powyższa personalistyczna wizja prawdy oraz ludzkiej osoby, jej wolności i godności, stanowi niewątpliwie – jak trafnie zauważa w swym „Wprowadzeniu” do książki Buttiglione Wojciech Chudy – szczególną normę oceny i tworzenia ludzkich dziejów. Jako taka stanowi podstawę do – wedle sformułowania Buttiglione – „sądu nad historią”, której przebieg dostarczał i wciąż

dostarcza przykładów respektu dla chrześcijańskiej prawdy o ludzkim i nadprzyrodzonym powołaniu osoby, jeszcze częściej jednak dowodzi jej gwałcenia i lekceważenia. Personalistyczna wizja może jednak stać się również podstawą swoistego „sądu nad współczesnością” – w tym również (a może przede wszystkim) współczesnością polską, w której coraz częściej siła argumentacji i pragnienie rozpoznania prawdy ustępuje argumentowi siły, władzy i politycznego interesu. Karol Wojtyła, jako filozof i jednocześnie Najwyższy Kapłan – Jan Paweł II, udziela nam wszystkim szczególnej lekcji prawdziwej wolności i prawdziwej demokracji. Od nas zależy, czy z niej skorzystamy.

Dorota CHABRAJSKA

PAPIEŻ KOŃCA WIEKU

W 1992 roku amerykański tygodnik „Time” opublikował artykuł Carla Bernsteina, uznany wkrótce przez światowe media za rewelację dziennikarską¹. Autor dowodził w nim, że upadek komunizmu w Europie Wschodniej był bezpośrednio związany z „tajnym przymerzem”, które w latach osiemdziesiątych połączyło Watykan – w osobie papieża Jana Pawła II, i administrację amerykańską, reprezentowaną przez prezydenta Ronalda Reagana i ówczesnego szefa CIA – Williama Casey’a. Celem tej tajnej współpracy miało być systematyczne wspomaganie opozycji demokratycznej w Polsce, dzięki któremu była ona w stanie wykorzystać słabość imperium sowieckiego i doprowadzić do pokojowego przejęcia władzy od komunistów w 1989 roku. Swoistej „pikanterii” artykułowi dodawała sama osoba autora, który znany był jako tropiciel skandali politycznych i zakulisowych działań popularnych polityków², toteż światowe media przyrównywały odkrycie Bernsteina do wykrytej przez niego afery „Watergate”. W tej sytuacji jedynie nieliczni dziennikarze prawicowi przypominali, że nawet jeśli owo porozumienie faktycznie zostało zawarte, to przecież skierowane było przeciwko

reżimowi, który po bezprawnym dojściu do władzy pozbawił życia dziesiątki milionów niewinnych ludzi i deptał wszystkie podstawowe prawa człowieka³.

Kiedy więc w 1996 roku C. Bernstein, we współpracy z ze znanym włoskim dziennikarzem Marco Politim, opublikował książkę *His Holiness. John Paul II and the Hidden History of Our Time*⁴, można było spodziewać się przede wszystkim kontynuacji wątków obecnych we wspomnianym artykule. Książka tymczasem okazała się monumentalną – niemal sześćsetstronicową – biografią obecnego Papieża. Autorzy starają się w niej opowiedzieć o człowieku, który – ich zdaniem – zmienił bieg historii, przyczyniając się do porażki

¹ Por. C. Bernstein, *The Holy Alliance* „Time” 24.02.1996.

² Carl Bernstein we współpracy z Bobem Woodwardem napisał słynną książkę *All the President's Men* (New York: Warner Books, 1976), demaskującą kulisy afery „Watergate”.

³ Zob. T. Morawski, *Wstyďte się spisownicy*, „Opcja” 1992, nr 2/4 (24/26).

⁴ C. Bernstein, M. Politi, *His Holiness. John Paul II and the Hidden History of Our Time*, New York 1996, ss. 582, Wydawnictwo Doubleday.

światowego komunizmu; którego charzma pozwoliła mu stać się przewodnikiem duchowym i przyjacielem milionów ludzi na całym świecie i który porywa za sobą tłumy na wszystkich kontynentach. Lektura książki jest doświadczeniem ciekawym, gdyż pozwala uzmysłwić sobie, jak osoba i pontyfikat Jana Pawła II są odbierane w kręgach niekatolickich, przez środowiska o tradycyjnie lewicowej proweniencji.

Pod tym względem już sam prolog książki okazuje się zaskoczeniem dla polskiego czytelnika – tradycyjnie nieufnego wobec obcojęzycznych publikacji o Polsce i Polakach. Na pierwszych stronach książki znajdujemy bowiem wspaniale oddaną atmosferę pierwszej pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny w czerwcu 1979 roku: atmosferę wzruszenia i radości z powodu tego, że niemożliwe stało się nagle możliwym, z powodu nagłego odkrycia siły narodu zjednoczonego wokół wartości wzgardzonych przez arogancką i nazbyt pewną siebie władzę komunistyczną. Bernstein twierdzi, że dni te były dla Polaków faktycznym „przebudzeniem narodu”, i przypisuje szczególne znaczenie modlitwie Papieża przed grobem Nieznanego Żołnierza, która nabrała symbolicznej wymowy odzyskania przez naród własnej historii, do tej pory bezprawnie zawłaszczonej przez rządzący reżim. Równie ważnym wydarzeniem tamtych dni była podniosła Msza święta na placu Zwycięstwa w Warszawie, kiedy to padły pamiętne słowa o niemożliwości wykluczenia Chrystusa z historii, gdyż tylko On naprawdę rozumie człowieka, i wezwanie: „Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze ziemi. Tej ziemi!” Bernstein i Politi uważają, iż właśnie ta Msza stała się pierwszą jaw-

ną, ogólnonarodową demonstracją antykomunistyczną w Polsce – tym bardziej gorzko przyjętą przez panującą władzę, że nie padło ani jedno słowo bezpośredniej krytyki pod jej adresem. Protest narodu polegał natomiast na entuzjastycznym i masowym opowiedzeniu się za wartościami, którymi władza ta gardziła i do których konsekwentnie usiłowała zniechęcić Polaków przez ponad czterdzieści lat⁵.

Prolog książki – tak doskonale oddający to, co Polacy wtedy czuli i przeżywali – jest wstępem do kolejnych ośmiu rozdziałów, w których autorzy szczegółowo przedstawiają biografię Karola Wojtyły, uwypuklając te jej elementy, których wpływ widoczny jest w pontyfikacie Jana Pawła II. Biografię tę zrekonstruowali przeprowadzając ponad trzysta wywiadów z osobami, które były lub są obecne w życiu Karola Wojtyły, oraz docierając do licznych źródeł pisanych, w tym do protokołów z tajnych posiedzeń Biura Politycznego KC PZPR i KC KPZR. Nie można w tym miejscu nie dostrzec niezwyklej rzetelności w zbieraniu materiału do książki i w posługiwaniu się nim – wszystkie wypowiedzi i informacje są udokumentowane, a ich źródła odnaleźć można w specjalnym indeksie odwołującym się do kolejnych stron książki.

Najważniejsze wydarzenia z biografii Karola Wojtyły, które niewątpliwie wywarły wpływ na przebieg obecnego pontyfikatu, dotyczą – zdaniem autorów – okresu jego młodości oraz doświadczenia życia w państwie totalitarnym. Młodość Papieża to czas niezmiernie bogaty w głębokie i ciężkie przeżycia: śmierć matki, ukochanego starszego

⁵ Zob. tamże, s. 1-13.

brata i ojca; utrata przyjaciół zmuszonych do emigracji, konieczność ciężkiej fizycznej pracy i towarzysząca tym doświadczeniom samotność. Na tle tych właśnie wydarzeń autorzy przedstawiają, jak w młodości Karola Wojtyły kształtowały się kolejne „wielkie motywy” jego pontyfikatu: niezwykła pobożność, dyscyplina wewnętrzna, intelektualizm, potrzeba duchowej izolacji od świata, tajemnica cierpienia, fascynacja męczeństwem, otwartość ekumeniczna i kult maryjny oraz tajemnica śmierci.

Autorzy książki twierdzą, że dzisiejsze wielkie przywiązanie Papieża do ludzi młodych, z którymi zawsze spotyka się podczas swoich pielgrzymek, wynika z przekonania mającego początek w jego własnej młodości, że jest ona okresem szczególnego kształtowania się człowieka: wykształcania się postawy moralnej, której sens tkwi w wierności wartościom rozpoznany jako prawdziwe i która okazuje się mieć wpływ na całe dalsze życie. Bernstein i Politi pokazują następnie, iż to właśnie religijna i moralna postawa Karola Wojtyły – do której powstania tak bardzo przyczynił się jego dom rodzinny – była tym elementem, który w efekcie pozwolił mu w latach późniejszych zwyciężać w kolejnych konfrontacjach z panującym reżimem. Postawa ta – to z jednej strony totalne zawierzenie Bogu, wiara w siłę modlitwy i jej nieustająca potrzeba. Z drugiej zaś strony – to również przekonanie o istnieniu niezbywalnych praw człowieka przynależnych mu nie na mocy nadania przez jakąś zewnętrzną względem niego instytucję (nawet jeśli by tą instytucją miał być Kościół), lecz wskutek tego, kim człowiek jest jako istota wolna i rozumna: zdolna do poznania

prawdy i rozpoznania wartości. Paradoxem z dzisiejszej perspektywy wydaje się fakt, że brak bezpośredniego zaangażowania kardynała Wojtyły w politykę, jego intelektualizm i „kosmopolityzm” komuniści poczytali za oznakę słabości, którą pragnęli wykorzystać popierając jego osobę i jednocześnie usiłując osłabić pozycję prymasa Wyszyńskiego w Kościele polskim. Bernstein i Politi wskazują tymczasem, że intelektualne nastawienie Jana Pawła II oraz jego pozorne nieangażowanie się w konkretne sprawy polityczne są wynikiem zupełnie innej postawy: jest on orędownikiem walki o prawa człowieka, ukazywania, że przynależą mu one wskutek jego szczególnej struktury bytowej i że to właśnie w ich perspektywie należy widzieć wszystkie doraźne kwestie polityczne. Mówiąc, kim jest człowiek jako osoba i na czym polegać ma jego nieustanny rozwój duchowy, Jan Paweł II odwołuje się do praw należnych mu właśnie jako osobie – do praw, bez których rozwój osobowy nie jest możliwy. To właśnie sprawia, że władze państw rządzonych totalitarnie, za pomocą dyktatury, niejednokrotnie obawiały się wizyt Papieża, który w swoim kontakcie z wiernymi odwołuje się do niezbywalnych praw i wartości, do prawdy o człowieku, w świetle której dopiero widoczne jest to, jak kruchy jest fundament rządów totalitarnych i jak bardzo rządzący totalitarnie faktycznie obawiają się o swoją pozycję. Było tak w przypadku Polski rządzonej przez partię komunistyczną, gdy podczas pielgrzymek papieskich w latach 1979 i 1983 wpływano na Papieża, by zmienił treść swoich wystąpień, które – mimo iż pozbawione bezpośrednich politycznych odniesień – mogły wzbudzać

„niepokoje społeczne”. Podobne sytuacje Bernstein i Politi opisują w związku z wizytami Jana Pawła II także w innych krajach: Brazylii, Nikaragui czy Salwadorze. Również w Stanach Zjednoczonych – państwie szczycącym się poszanowaniem praw człowieka – Papież ostrzegł przed nadużywaniem demokracji, które prowadzi do lekceważenia prawa do życia i instrumentalizacji osoby ludzkiej, nie mówiąc wprost, że tym samym przeciwstawia się polityce prowadzonej przez prezydenta Clintona.

Prawo do życia okazuje się być szczególnym tematem obecnego pontyfikatu. Bernstein i Politi wykazują, że Karol Wojtyła, który w tak młodym wieku stracił wszystkich najbliższych sobie ludzi, w szczególny sposób rozumie i docenia wartość, jaką stanowi życie. Poszanowanie życia jest dla obecnego Papieża warunkiem realizacji każdego z praw człowieka – fundamentem, na którym znajduje oparcie wszelki porządek społeczny.

Pozostając wierny wartościom, które głosi, Jan Paweł II nie przestaje być człowiekiem dialogu: rozmawia z przywódcami państw totalitarnych, z teologami, którzy przeciwstawiają się nauczaniu Kościoła, z osobami głoszącymi odmienne zasady moralne. Ten szacunek Jana Pawła II dla każdego człowieka to również konsekwencja postawy, która nakazuje mu dostrzegać w każdym osobę obdarzoną zdolnością do rozpoznania prawdy i do afirmacji wartości. Stąd też szacunek i sympatia Papieża dla związku „Solidarność”, do którego przynależność zaraz po jego powstaniu i w latach stanu wojennego była równoznaczna z dobrowolnym opowiedzeniem się za wartościami odrzuconymi przez rządzących i z jawnym sprzeci-

wem wobec panującego systemu. Sprzeciw wobec kłamstwa i wierność prawdzie – to zdaniem Jana Pawła II najpotężniejsze narzędzie wywołania kryzysu w każdym państwie totalitarnym⁶.

O kształtowaniu się postawy szacunku dla przekonań i podmiotowości każdego człowieka świadczy również prezentowane przez Karola Wojtyłę już podczas Soboru Watykańskiego II stanowisko w kwestii wolności religijnej: jeśli Kościół uznaje wolność religijną tam, gdzie posiada silną pozycję, jeśli nie odrzuca dialogu z innowiercami i ateistami, może zasadnie dopominać się o wolność religijną tam, gdzie katolicy są jej pozbawiani – podejście personalistyczne wyklucza bowiem przemoc ideową.

Ten szerszy kontekst poglądów Jana Pawła II pozwala też lepiej zrozumieć sens jego hipotetycznego porozumienia z prezydentem Reaganem co do przeciwstawienia się komunizmowi: nie było w nim mowy o fizycznej agresji, nie było pogwałcenia prawa ani też żadnego spisku, o którym mówiono po pierwszych doniesieniach Bernsteina. Jak pisał T. Morawski⁷ w odpowiedzi na artykuł Bernsteina zamieszczony w tygodniku „Time”, Papież i prezydent amerykański sprzeciwili się wspólnie złu, wspomagając dobro w sposób podobny do tego, w jaki podczas drugiej wojny światowej powołano koalicję antyhitlerowską. Sam Jan Paweł II nie uważa, że to jemu należy przypisać upadek komunizmu: „Ja tego nie sprawiłem. Drzewo było już nadpsute. Wystarczyło nim dobrze potrząsnąć, aby spadły gnijące jabł-

⁶ Zob. tamże, s. 482.

⁷ Zob. Morawski, dz. cyt.

ka” miał powiedzieć w wywiadzie udzielonym Carlo de Benedettiemu⁸. Historyczna reakcja mediów na artykuł Bernsteina dowodzi więc jedynie, że komunizm nie jest jednoznacznie odbierany przez opinię światową jako system totalitarny. Nadal wielu intelektualistów zafascynowanych jest systemem, który łączy w sobie cechy prometeizmu i swoistej świeckiej soteriologii. Mimo iż sam Bernstein nie przedstawia w książce porozumienia Papieża i amerykańskiego prezydenta jako sensacji politycznej, ale stawia je właśnie w powyższym kontekście, mimo iż autorzy wydają się być doskonale zaznajomieni z realiami polskimi, to jednak oni również ujawniają swoją nieznamość istoty systemu komunistycznego, pisząc, że Jan Paweł II w dużym stopniu oparł swój program na tych samych zasadach równości i sprawiedliwości, które zawsze gloryfikowała partia komunistyczna.

Chociaż książka Bernsteina i Politiego nosi podtytuł *Tajna historia naszych czasów*, sama współpraca papieża Jana Pawła II i prezydenta Ronalda Reagana (których, jak zauważają autorzy, połączyła swoista wspólnota losu: obaj w podobnym okresie stali się ofiarami zamachów) nie jest jej centralnym tematem. Poza formalnym podziałem książki na osiem rozdziałów, których punktem kulminacyjnym jest obalenie komunizmu w Europie Wschodniej, można w niej wyróżnić dwie zasadnicze części. W pierwszej z nich autorzy opi-

⁸ Zob. Bernstein, *Politi*, dz. cyt., s. 356, 554.

⁹ Błędem jest uznanie ks. J. Tischnera za profesora etyki społecznej z Lublina (s. 373) oraz przypisanie profesorowi J. Kalinowskiemu stanu duchownego (s. 83).

sują życie Karola Wojtyły, jego powołanie na stolicę Piotrową oraz pierwsze lata pontyfikatu. Zarówno dobór źródeł, jak i rozmówców (a także doskonale pod względem literackim, choć nie pozbawione drobnych błędów rzeczowych⁹ ujęcie tematu) w tej części książki świadczą o ogromnej sympatii i szacunku autorów dla osoby Ojca Świętego, którego uznają za najwybitniejszą postać naszego wieku.

Druga część książki, dotycząca okresu po upadku komunizmu, a w szczególności samo zakończenie, ma zupełnie inną wymowę. Autorzy jakby przestają rozumieć Papieża, co może być efektem doboru rozmówców mu nieprzyjaznych, czy też – z różnych względów – nieprzychylnych. Jan Paweł II nie przypomina w tej części książki Papieża, o którym czytaliśmy wcześniej. Ukazany jest bowiem jako ortodoksyjny przywódca, arbitralnie narzucający swoją wizję Kościoła wiernym i nie rozumiejący kolejnych znaków czasu, które świadczą o konieczności zmian. Wszelka ortodoksja jest traktowana przez autorów i ich rozmówców w tej części książki jako zło zagrażające ideom, które zdają się być nadrzędne wobec religii i jej wymagań. Idee te – swoiste wyznaczniki postępowości i nowoczesności – to wolność pojęta jako prawo do niczym nie ograniczonej ekspresji swojego „ja”, związana z jej akceptacją tolerancja dla wszelkiej odmienności, „równość” tych wszystkich postaw wobec siebie i wynikający z tych poglądów – lub raczej podbudowujący je – relatywizm teoriopoznawczy i moralny. Oczywiście autorzy nie używają tak silnych sformułowań dla określenia swojego stosunku do bezkompromisowości Papieża w sprawach dotyczących

doktryny Kościoła oraz moralności. Otwarcie piszą jednak, że trudno im zrozumieć Jana Pawła II, który nadal głosi konserwatywne zasady etyki małżeńskiej, nie godzi się na kapłaństwo kobiet oraz na „wzrost” ich roli w Kościele; który zdecydowanie przeciwstawia się popularnej w Ameryce Łacińskiej teologii wyzwolenia oraz wielu teologom europejskim głoszącym zasady moralne odbiegające od nauczania Kościoła. Postawa ta jest dla nich wyłącznie manifestacją nieracjonalnego uporu przy sprawie już przegranej, gdyż jedynym skutkiem tej bezkompromisowości jest odchodzenie wielu katolików od Kościoła i spadek popularności Papieża. Na potwierdzenie tej tezy autorzy przywołują jego ostatnią pielgrzymkę do Polski, w trakcie której wiele apeli dotyczących zagadnień moralnych – w szczególności związanych z etyką seksualną – nie znalazło zrozumienia w społeczeństwie od niedawna korzystającym z wolności.

W podobnym tonie utrzymany jest dokładny opis audiencji udzielonych przez Jana Pawła II „zbuntowanemu” teologowi – Leonardo Boffowi i pani Nafis Sadik, pełniącej funkcję Generalnego Sekretarza Międzynarodowej Konferencji ONZ na temat Zaludnienia i Rozwoju w Kairze w 1994 roku¹⁰. Przedstawiając te rozmowy od jednej tylko strony – z punktu widzenia oponentów Papieża, autorzy godzą się na eliminację wszelkiego horyzontu moralnego czy aksjologicznego opisywanych problemów, w imię swoistej „demokracji” i „tolerancji”, które – ich zdaniem – powinny obowiązywać również w Kościele.

Warto w tym miejscu postawić pytanie o genezę tej „dwoistości” w podej-

ściu do osoby Jana Pawła II. Częściowym jej wyjaśnieniem może być fakt, że chociaż książka mówi wiele o losach Papieża i pozwala wiele z tych losów odczytać, to jednak w niewielkim stopniu odwołuje się do dorobku filozoficznego Karola Wojtyły i do jego późniejszego nauczania papieskiego. Pisząc o Wojtyle jako filozofie autorzy zwracają uwagę jedynie na pracę *Miłość i odpowiedzialność*, nie analizując jednak poglądów w niej przedstawionych, lecz koncentrując się na unikalności zjawiska, jakim jest kapłan piszący na temat miłości i seksu. Również *Osoba i czyn*, książka, która przez cały czas pozostaje filozoficznym, a w szczególności antropologicznym tłem nauczania papieskiego, nie jest przybliżona czytelnikom. Autorzy ograniczają się jedynie do stwierdzenia, że praca ta jest tak trudna, że księża krakowscy dowcipnie określili jej lekturę jako „pokutne ćwiczenie dla dusz cierpiących w czyśćcu”¹¹. Milczeniem pomijają filozoficzną pracę kardynała Wojtyły w Katedrze Etyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, natomiast sporo miejsca poświęcając jego współpracy z Anną Tymieniecką, autorką angielskiego przekładu *Osoby i czynu*, oraz kontrowersji wokół tego przekładu, która miała miejsce w środowisku lubelskim¹².

¹⁰ Recenzując książkę Bernsteina i Politiego w piśmie „Crisis”, Michael Novak zauważa, że publikacja zapisu prywatnej rozmowy między Nafis Sadik i papieżem Janem Pawłem II, wyłącznie na podstawie wspomnień pani Sadik, jest poważnym naruszeniem protokołu dyplomatycznego. Zob. M. Novak, *Double Vision*, „Crisis” 1996, nr 12, s. 42n.

¹¹ Bernstein, *Politi*, dz. cyt., s. 116n.

¹² Zob. tamże, s. 129-147.

Również encykliki papieskie zaprezentowane są w pewnym sensie wybiórczo. Autorzy przywiązują wagę do encyklik pochodzących z wcześniejszego okresu pontyfikatu, przede wszystkim do *Redemptor hominis*, którą traktują jako manifest praw człowieka, w tym prawa do Chrystusa, podkreślający godność i szacunek należny każdej osobie ludzkiej. Z uwagą piszą też o *Laborem exercens* – pierwszej encyklice poświęconej ludzkiej pracy i pośrednio dedykowanej „Solidarności”, oraz o *Veritatis splendor*, nawiązującej wprost do źródeł moralnego kryzysu świata zachodniego. Brak natomiast odniesień do *Sollicitudo rei socialis* oraz do *Centesimus annus*. To dość powierzchowne potraktowanie samej myśli filozoficznej i teologicznej Papieża nasuwa przypuszczenie, że autorzy książki traktują myśl filozoficzną i teologiczną instrumentalnie – jako narzędzie oddziaływania na rzeczywistość w jej sferze społecznej i politycznej, nie zaś jako narzędzie służące moralnie zobowiązującemu poznaniu prawdy o tej rzeczywistości. Dlatego też nie zatrzymują się oni nad prawdziwościami wymiarem sporów filozoficznych i teologicznych, a sama treść papieskiego nauczania jest dla nich ważna o tyle tylko, o ile bezpośrednio wpływa na historię. W swojej recenzji książki *His Holiness*¹³ Michael Novak napisał, że Bernstein i Politi to ludzie niewierzący, którzy wkraczają na teren religii niczym pełni szacunku turyści: prawdopodobnie nie zabawią tu długo ani też nie planują wkrótce powrócić. Owo czysto pragmatyczne nastawienie autorów tłumaczy w pewnym stopniu ich niemożność zrozumienia postawy Jana Pawła II i – będący jej rezultatem – dwugłos, jaki prezentuje książka.

Pomimo tej ambiwalencji, książka Bernsteina i Politego jest warta lektury. Lektura ta będzie ciekawa szczególnie dla czytelnika polskiego. Odnajdzie w niej bowiem interesująco opisaną historię Polski ostatnich lat, postaci doskonale z tej historii znane, a także wiele ciekawostek z tego okresu, w tym choćby tę sprzed pamiętnego konklawe o śnie Kazimierza Kąkola, kierownika Urzędu do Spraw Wyznań, w którym Karol Wojtyła zostaje Papieżem¹⁴. Dowiadujemy się również, że tuż przed wyjazdem na konklawe, Karol Wojtyła spędzał czas w klasztorze urszulanek w Warszawie, czytając pracę doktorską swojego lubelskiego ucznia, a dzisiejszego prorektora KUL, ks. prof. Andrzeja Szostka¹⁵. Bernstein i Politi wpisują się również w dyskusję nad kulisami stanu wojennego, demaskując dwulicowość generała Jaruzelskiego, który według cytowanych przez nich zapisków z posiedzenia Biura Politycznego KC KPZR, faktycznie prosił Rosjan o interwencję radziecką w Polsce, mając przy tym na uwadze jedynie własną karierę i bezpieczeństwo¹⁶. Te i wiele innych ciekawych obserwacji i opisów sprawiają, że pomimo wspomnianej powierzchowności książka Bernsteina i Politego warta jest przeczytania.

Co więcej, w jednym z końcowych fragmentów książki autorzy zdają się niemal przewycięzać swoje jednostronne nastawienie, pisząc, że umysł Papieża jakby intuicyjnie wyczuwa największe

¹³ Zob. Novak, *Double Vision*, dz. cyt.

¹⁴ Zob. Bernstein, Politi, dz. cyt., s. 166.

¹⁵ Zob. tamże, s. 154.

¹⁶ Zob. tamże, s. 330n.

słabości naszych czasów, którymi są: zanikanie zmysłu moralnego, szerzący się relatywizm moralny, który niszczy nawet laickie wartości, i niezdolność do

odnalezienia właściwego fundamentu dla sensownego życia¹⁷.

¹⁷ Zob. tamże, s. 538.

Artur ZAWISZA

Z GABINETU REKTORA

Widok z umieszczonych na pierwszym piętrze gmachu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego gabinetów rektorskich obejmuje połącznie daleko rozleglejsze niż klasycystyczny dziedziniec z pomnikiem i zaplecze kościoła akademickiego: z gabinetu księdza rektora Stanisława Wielgusa widać świat, Kościół, Europę, Polskę, i wreszcie uniwersytet. Podążmy więc drogami myślenia następcy I. Radziszewskiego i M. A. Krąpca oraz odkryjmy głębsze sensy jego myśli¹.

Ksiądz Stanisław Wielgus doskonale wie, że pod przykryciem wzniosłych słów i szerokich uśmiechów toczy się we współczesnym świecie fundamentalna debata teoretyczna, niejednokrotnie przybierająca formę zażartego sporu ideowego. Ostatecznie rzecz biorąc, w sporze tym idzie o to, czy wielcy tego świata „mają wewnętrzne przekonanie, że obiektywna prawda istnieje” (s. 52), bo przecież coraz częściej obecne jest subiektywistyczne przeświadczenie, iż „nie istnieje już jedna prawda, ale ka-

żdy ma własną” (s. 113). Nadal borykamy się ze spadkiem zeszłowiecznego pozytywizmu, który „zakwestionował nie tylko teologię, lecz również klasyczną filozofię bytu” (s. 133), czego jednym z wielu przykładów jest odrzucenie w filozofii społecznej wielkiej myśli Platona i Arystotelesa na rzecz płytkich i doraźnych koncepcji naszego czasu (por. s. 167n.). A przecież „ze wszechmiar [...] racjonalne jest zawierzenie autorytetom” (s. 91), czego nowocześni racjoniści nie rozumieją.

Błędy intelektualne mają jednak swoje bardzo praktyczne konsekwencje, czego doświadczyły na swej skórze narody ogarnięte komunizmem, będącym „niemożliwym do zrealizowania idealizmem, nie liczącym się z prawami ekonomii i prawami ludzkiej natury” (s. 38). Ksiądz Rektor niejednokrotnie przypomina naturę systemu komunistycznego, którego twórcy, „realizujący obcą polskiej kulturze ideologię, dążyli konsekwentnie do stworzenia społeczeństwa, które zamiast Chrystusa czcić będzie wodzów rewolucji, a zamiast przykazania miłości za najważniejsze prawo uzna nienawiść i walkę klasową” (s. 64). Trzeba było heroizmu cnót, aby nie skorzystać z rozlicznych

¹ Ks. S. Wielgus, *Bogu i Ojczyźnie. Uniwersyteckie przemówienia i listy*, Lublin 1996, ss. 297, TPKUL.

pokus ateizmu (por. s. 92-94), jakie podsuwane były przez ideologów.

Nowe czasy niosą nowe zagrożenia. Należą do nich „materializm praktyczny” oraz „laicyzacja i desakralizacja życia” (s. 209). Nie oddalając się zbyt od marksizmu, „różne formy liberalizmu” (s. 82) opierają się na spłyconej wizji człowieka. Tak więc narody naszej części Europy muszą „przewyciężyć zwyrodnienia spowodowane przez totalitaryzm”, lecz jednocześnie „ustrzec ludzi od rodzących się nowych zagrożeń” (s. 68). Autor bardzo gorzko diagnozuje współczesny świat, który na różne sposoby „programowo odrzuca świętość” (s. 98). Podstawą tego odrzucenia jest propagowana postawa, by „nie zwalczać zła, które rodzi poczucie winy, lecz samo poczucie winy, tzn. wyrzuty sumienia” (s. 119). Aby rzecz dopowiedzieć do końca, Ksiądz Rektor (znany przecież z otwierania uniwersytetu na kontakty z Europą Zachodnią) stwierdza dobitnie, iż „autentycznie chrześcijańska wizja świata i człowieka [...] niekoniecznie oznacza [wizję – A. Z.] zachodnioeuropejską” (s. 138). Wyraźnie dostrzeżona jest „jawna wrogość większości mass mediów i ich mocodawców wobec chrześcijańskiej wizji świata” (s. 178n.), propagujących „postmodernistyczną postawę odrzucającą prawdę obiektywną i głoszących zupełny relatywizm” (s. 52) oraz nurzających się w „New Age [...] będącym synkretycznym, niespójnym zlepkiem [...] całkiem idealistycznych pomysłów i wyobrażeń” (s. 180). Dziś o realizmie (nie tylko filozoficznym, lecz i praktycznym) świadczy umiejętność wychwycenia i nazwania przejawów systematycznej akcji antykatolickiej (s. 238n.) prowadzonej już to przez współczesne „siły ciemności”

(s. 67), już to przez „wpływowe siły i ideologie” działające „konsekwentnie od XVIII wieku” (s. 171). Tyle cytatów, reszta jest milczeniem.

Autor jest także realistą, gdy zauważa, że przed wiekiem osiemnastym nie było „tzw. dobrych, dawnych czasów, bo nigdy one nie były bez zarzutu” (s. 154). Jednak mimo przyrodzonej ludzom grzeszności i społecznych tego skutków Europejczycy potrafili zbudować wyrastającą z „chrześcijańskich korzeni” cywilizację, która godna była tego, by „nieść ją narodom świata” (s. 53). To raczej dzisiejsza Europa przełomu wieków „potrzebuje odnowy”, do której może przyczynić się „wierna narodowej kulturze [...] nasza Ojczyzna” (s. 54).

Niezależnie od swego urzędu rektorskiego i swej posługi duszpasterskiej, wywodzący się z polskiej wsi Stanisław Wielgus demonstruje głębokie przywiązanie do Ojczyzny. Wie, że to, co najlepsze i najbliższe sercu, zawdzięcza polskości. Zauważa, że w Polsce, wraz z mlekiem matki, „wyssana” zostaje nie tylko polskość, ale i katolickość; w naszej historii – przypomina – „katolicyzm ratował w tym kraju polskość, a polskość ratowała katolicyzm” (s. 212). Status katolika i Polaka wymagał zawsze wychowanego i ukształtowanego charakteru (s. 114), a dzisiaj, gdy za pouczeniem Ojca Świętego mówimy o polskiej potrzebie ludzi sumienia, w wołanie to włącza się też ksiądz rektor Wielgus jako autor listów wielkanocnych i bożonarodzeniowych. Wiara, patriotyzm i charakter – często najpełniej przechowane są w rodzimych społecznościach wiejskich, o czym wzruszająco mówi on w homilii wygłoszonej w rodzinnych Wierchowiskach (por.

s. 231n.). Aż do Wierzchowisk trzeba było się wybrać, by wśród słów wypowiedzianych w bardzo osobistym tonie znaleźć i te, w których z nazwiska przywołani są – i to jako jedyni spośród wybitnych Polaków – historyk i filozof Feliks Koneczny oraz mąż stanu Roman Dmowski. Cenna to wskazówka, by głębiej przestudiować pisma tych dwóch właśnie wielkich i u nich szukać istoty polskości.

Nie byłby jednak Książ Rektor trzeźwym realistą, gdyby nie poczynił uwagi o „procesie sowietyzacji mentalności” (s. 148), jaki stał się udziałem Polaków w ostatnim półwieczu. Odbudowa świadomości narodowej ze zniszczeń komunizmu nie jest łatwa, ale staje się trudniejsza, gdy zamiast sięgnięcia do najlepszych tradycji cywilizacyjnych oferuje się nam usługę „tzw. europeizację Polski” (s. 32). Ta nadużywająca szlachetnego imienia Europy usługa konkretnie prowadzi do tego, by „kraj nasz stał się wysypiskiem śmieci, i to zarówno w sensie ekologicznym, jak i moralnym” (s. 27). Rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego bez złudzeń nazywa propozycje składane dzisiaj Polakom „terroryzmem bezideowości” i mówi wprost, że mają one na celu „rozkład moralności chrześcijańskiej i wspólnoty narodowej” (s. 124n.). Potrafi też z troską, ale i z pewnym przekąsem, przypomnieć promotorom procesu europeizacji, że w krajach zachodniej Europy, wedle wiarygodnych badań, „70% [...] młodzieży przeżywa dziś bardzo ostry kryzys sensu istnienia” (s. 171). Czy tego właśnie pragniemy dla młodych Polaków?

Co więc stanie się z Polską? – chciałoby się zapytać Autora omawianych listów i przemówień. Czy Polska prze-

trwa? Przetrwa – zdaje się brzmieć odpowiedź – jeśli spełni niezbędne warunki przetrwania. Jednym z nich jest rzetelna katecheza, „która powinna dać człowiekowi właściwą wizję rzeczywistości” (s. 138), kolejnym – zdrowie całego systemu edukacji narodowej, czyli szkolnictwa powszechnego, średniego, wyższego i uniwersyteckiego (por. s. 83n.), a spełnienie obydwu tych podstawowych warunków jest o tyle niezbędne, że „jeśli Polska ma być suwerenna politycznie i gospodarczo, to musi być najpierw suwerenna intelektualnie” (s. 276). Prócz dwóch warunków intelektualnych musi być też spełniony warunek moralny: państwo nie przetrwa, jeśli obywatele „nie będą mieli cnoty” (s. 246), jak za Andrzejem Fryczem Modrzewskim głosi Książ Rektor. On sam osobiście wydaje się być historycznym optymistą: „naród [...] kilkakrotnie w swojej historii stawał wobec nieporównywalnych z dzisiejszymi zagrożeń” i „przełamywał śmiertelne niebezpieczeństwa” (s. 30n.). Polska nadal ma szanse...

Wszystkie jednak naturalne środki zawiodą, jeżeli nie będą zakorzenione w nadprzyrodzoności. Osoba Chrystusa i wspólnota Kościoła nieustannie przywoływane są w listach i przemówieniach Rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Autor sięga do sedna spraw: „zmartwychwstanie Chrystusa jest fundamentem naszej wiary i nadziei” (s. 81). I choć zarówno w publikacji, jak i w tej recenzji zdanie to pojawia się gdzieś w środku pomiędzy innymi, to jest ono bezwzględnie zdaniem fundamentalnym. Bo chodzi o fundament, na którym budujemy. A jest nim dla nas wszystkich zmartwychwstały i żywy Chrystus. Autor mó-

wi o tym na pewno nie pompatycznie, ale jednoznacznie i dobitnie. Widać w tym głębię osobistej wiary, a także przywiązanie do nauczającego Kościoła, który głosi niezmiennie prawdy, a osobiście czyni to ustami „Papieża, strażnika depozytu wiary Chrystusowej” (s. 115). Prawdą wiary przypominaną przez księdza Stanisława Wielgusa jest to, że być chrześcijaninem to znaczy powstawać z grzechów, ale także powstawać z martwych na końcu czasów, by żyć wiecznie z Bogiem (por. s. 101). Wiara katolicka, szczególnie w polskim wydaniu, jest wiarą maryjną, wiarą „z różańcem w dłoniach” (s. 279n.). Aby skarby naszej wiary ukazać światu, jak również na nowo tym, którzy je zagubili, trzeba nam wielkiego dzieła nowej ewangelizacji, w której głosić będziemy, że „Chrystus jest jedynym [...] Odkupicielem i Zbawcą” (s. 155). Słowo „będziemy” jest o tyle na miejscu, że ksiądz Stanisław Wielgus widzi jej możliwość wyłącznie we wspólnym dziele kapłanów i świeckich, na których ciąży „wielka odpowiedzialność”, gdyż ich życie jest dla wielu „jedyną Biblią, którą ci ludzie jeszcze czytają” (s. 283).

Wybitny znawca historii intelektualnej Średniowiecza² przenikliwie dostrzega związki chrystianizmu jako wiary i Christianitas jako cywilizacji chrześcijańskiej: „jest z nami Chrystus, który umacnia nas przez sakramenty święte, który staje przy nas w postaci podtrzymującego nas drugiego człowie-

ka, który ochrania nas niby puklerzem ustawiczną modlitwą całego Kościoła, który wzbogaca nas i umacnia wartościami wypracowanymi przez kulturę chrześcijańską” (s. 58). Historyk filozofii bez trudu odczytuje związki korzeni prawodawstwa europejskiego i metody scholastycznej (por. s. 131), a związki takie są możliwe w mającej wspólne punkty odniesienia dla wszystkich dziedzin życia społecznego cywilizacji chrześcijańskiej. Autor zauważa pozornie nie mające znaczenia związki pomiędzy osobistą ascezą a społecznie kształtowanym środowiskiem życia człowieka (por. s. 157). To tylko kilka przykładów ukazujących, jak wiara przemienia się w cywilizację (zwaną przez przywoływanego już tu Feliksa Konecznego „metodą życia zbiorowego”).

Wiara, będąc sprawą publiczną, jest ostatecznie sprawą najbardziej osobistą (a nie prywatną, jak twierdzili marksiści i twierdzą postmarksiści). „Nikt, nigdy nie znał człowieka tak jak Chrystus” (s. 200) – z pełnym przekonaniem mówi Autor. Z tej głębokiej prawdy wynika humanizm chrystianizmu, dostrzegalny choćby w ludzkim wymiarze świąt bożonarodzeniowych (por. s. 57). A także w tym, że „wiara znaczy wolność, bo ten, kto kłania się Bogu, nie musi się kłaniać żadnej partii” (s. 233). Nic bardziej człowieczego niż wiara w Jezusa Chrystusa, bo On zna człowieka. Do dna duszy.

Jednak ciągle podsuwa się ludziom, w celu odciągnięcia ich od chrześcijaństwa, ideologie udające troskę o człowieka. W naszych czasach jedną z głównych jest liberalizm. O nim to właśnie padają twarde słowa, które warto powtarzać wszem i wobec, bo wielu ich

² Zob. ks. S. Wielgus, *Obca literatura biblijna w średniowiecznej Polsce*, Lublin 1990; Tenże, *Średniowieczna literatura biblijna w języku polskim*, Lublin 1991; Tenże, *Średniowieczna łacińskojęzyczna biblistyka polska*, Lublin 1992.

ciągle nie słyszało lub nie chce słyszeć: „liberalizm stanowi największe zagrożenie dla współczesnego chrześcijanina” (s. 193). To słowa Rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Znając historię pasożytującego na katolicyzmie modernizmu, Autor wie o „tzw. katolikach liberalnych” i dedykuje im słowa proroka Izajasza: „fałszywi prorocy przepowiadający złudy własnego serca” (s. 156). Nie zawsze zresztą pozostawia ich anonimowymi i niekiedy nazywa, jak na przykład wtedy, gdy wspomina „ze smutkiem i goryczą” licznych „teologów zachodnich, zwłaszcza niemieckich” (s. 139). Zazwyczaj z błędów liberalnego katolicyzmu popełnianych na poziomie teoretycznym rodzą się grzechy „alekatolicyzmu” popełniane na poziomie praktycznym: „jestem katolikiem, ale...” (s. 94).

Skoro wiara zakorzenia się w kulturze, skoro wiara narażona jest na ataki błędnych ideologii, skoro człowiek wierzący nie przestaje być człowiekiem poznającym, to jakże ważne dla chrześcijaństwa stają się centra intelektualne, jakimi są uniwersytety. Jako rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Autor ma szczególny tytuł, aby rozważać rolę uniwersytetu w kulturze, specyfikę uniwersytetu katolickiego, wreszcie to szczególne świadectwo, jakie ten uniwersytet przez kilka dziesiątków lat dawał.

Na uniwersytetach „spoczywa odpowiedzialność za intelektualne i moralne kształtowanie elit, które stanowią swojego rodzaju kwas ewangeliczny społeczeństwa, bez których naród ztraca swą tożsamość kulturową i ulega degradacji” (s. 16) – cóż więcej dodać do tej myśli? Takie pojmowanie uniwersytetu, polskiego uniwersytetu, wyznacza

perspektywę patrzenia na wszelkie z nim związane sprawy. Dlatego też, choć jest on prymarnie miejscem poszerzania wiedzy, to trzeba pamiętać, że „wiedza odizolowana od uczciwości, dobroci, ofiarności i życzliwości dla innych stanowi większe zagrożenie dla człowieka niż analfabetyzm i zacofanie” (s. 41).

Ksiądz Stanisław Wielgus ma stałą świadomość genezy uniwersytetów katolickich, które powstały „jako reakcja na zjawisko opanowywania uczelni europejskich przez nurty ideowe redukujące fenomen człowieka i całą rzeczywistość do samej tylko materii” (s. 40). Ta bezpośrednia przyczyna jest nadal aktualna, a uniwersytety katolickie, jak mówi konstytucja apostolska Jana Pawła II, są „jednym z najlepszych instrumentów, jakie Kościół ofiarowuje naszej epoce, poszukującej pewności i mądrości” (s. 19n.). „Nasz Uniwersytet przyjmuje za swoje wskazania zawarte w papieskiej konstytucji” (s. 20) – stwierdza z prostotą Rektor. W innym zaś miejscu oznajmia, nawiązując do absurdów współczesności, że Katolicki Uniwersytet Lubelski nie jest „pod wpływem tego, co w Stanach Zjednoczonych nazywa się *political correctness*” (s. 50).

Można powiedzieć, że męstwo jest wypróbowaną cnotą uniwersytetu, którego ksiądz Stanisław Wielgus jest rektorem. Cały uniwersytet jest spadkobiercą mężnych ludzi i trudnych czasów, jak choćby tych, w których niemieccy żołnierze używali na opał uniwersyteckiego sprzętu i akademickich zbiorów książkowych (por. s. 36). Kilka i kilkanaście lat później uniwersytet znów musiał płacić „cenę prawdy” (s. 76), co działo się niemal każdego dnia i o czym często Rektor przypomina. A przecież i wtedy udało się dopro-

wadzić do tego, aby jego absolwenci (w tym kapłani) „byli odpowiednio uformowani moralnie i dobrze uzbrojeni intelektualnie” (s. 137). To wybrane wspomnienia z przeszłości, która żyje zarówno w murach uniwersytetu, jak i w sercu jego Rektora. W nowych czasach chcemy zapytać: co będzie dalej? Ale z tym trudnym pytaniem zostawimy już księdza Stanisława Wielgusa siedzącego w fotelu gabinetu rektorskiego

na pierwszym piętrze gmachu uniwersyteckiego.

Wypada nam zakończyć intelektualną wycieczkę z myślicielem z Lublina. Na dobrą sprawę poznaliśmy tylko fragmenty jego myśli – te zdania i uwagi, które zechciał wypowiedzieć wobec słuchającej go publiczności. Zostańmy z tym właśnie: to i tak wiele, by niejedną raz o tym myśleć. Wszak uniwersytet uczy myślenia.

Antoni SZWED

SZKICE Z FILOZOFII POLITYKI

Polityka jest dziedziną praktycznego działania. Polityk realizując swe zamierzenia na ogół nie wdaje się w rozważania nad istotą swych poczynań. Jednak każda długofalowa polityka wymaga refleksji nad sensem różnorodnych zachowań politycznych. Potrzebę taką dostrzegali już Platon i Arystoteles, autorzy pierwszych znanych dzieł z zakresu filozofii polityki. Niestety, w dzisiejszej Polsce, tego typu rozważania należą do rzadkości. Z tym większą radością wypada odnotować fakt pojawienia się rozprawki Krzysztofa Murawskiego z zakresu filozofii polityki zatytułowanej *Filozofia polityki*¹. Ta niewielka objętościowo książeczka, licząca 167 stron, jest interesującą syntezą podstawowych zagadnień z tej dziedziny. Na szczególne uznanie zasługuje świeżość ujęcia znanych skądinąd tematów oraz jasność wykładu. „Filozofia polityki [...] rzadko dotyczy sprawności praktycznego działania w sferze publicznej, bardziej natomiast idei i zasad organizacji życia zbiorowego, właściwych mu celów i rozwiązań instytucjonalnych” – pisze we „Wstępie” Autor. I konsekwentnie

w całej pracy przytacza przykłady faktycznych zachowań politycznych po to, by zilustrować szereg podstawowych pojęć i problemów, takich jak: godziwy cel działania, dobro wspólne, społeczeństwo obywatelskie i wspólnota polityczna, istota współdziałania, czynniki siły władzy i jej etyczne uwarunkowania, bogate i ubogie środki działania, związek etyki i psychologii z prakseologią, a także różne rodzaje politycznego przywództwa.

Centralnym zagadnieniem *Filozofii polityki* jest problem władzy, a raczej warunki, których spełnienie stanowi o sile władzy. Murawski podkreśla konieczność podjęcia gruntownych analiz z zakresu prakseologii, czyli teorii sprawnego działania. Wskazuje przy tym na pionierskie badania Tadeusza Kotarbińskiego zawarte głównie w jego *Traktacie o dobrej robocie* (1984 r.). Nie chodzi tu o jakieś sprawne wykonywanie określonych czynności, dzięki którym przy użyciu minimalnych środków szybko osiąga się dowolny cel. Chodzi o zachowania, działania, decyzje, które prowadzą do osiągnięcia „celu godziwego”. Murawski ma tu na myśli takie postawy moralne, wyrażające pewne ideały i wartości, z którymi człowiek w więk-

¹ K. Murawski, *Filozofia polityki*, Warszawa 1993, ss. 167, Wydawnictwo IFIS PAN.

szym lub mniejszym stopniu może się utożsamić, a które wyrażają najgłębsze podstawy jego bytu, ideały i wartości moralne dobra oraz prawdy. Na nich opierają się działania prospołeczne. Autor broni fundamentalnej dla swego wywodu tezy, że skuteczne może być tylko takie działanie, które jest zgodne z podstawowymi zasadami moralnymi (s. 60). Zatem „prakseologia jako dziedzina filozofii istnieć powinna w ścisłym związku z etyką” (s. 67). Tak ją zresztą rozumie Tadeusz Kotarbiński. Rozwijając powyższą tezę, Murawski przekonująco pokazuje, dlaczego ruchy społeczne Mahatmy Gandhiego, Martina Luthera Kinga, później polskiej „Solidarności”, potrafiły odnieść bezapelacyjne zwycięstwo całkowicie rezygnując z przemocy.

Drugą istotną tezą *Filozofii polityki* jest przekonanie, że siła sprawowanej władzy w znacznie większym stopniu zależy od współdziałania niż stosowania aparatu przymusu. Skuteczne sprawowanie władzy nie jest więc tylko „siłową” próbą godzenia konfliktów różnych grup interesu, lecz polega przede wszystkim na zawieraniu racjonalnych kompromisów. To zaś nie jest możliwe bez współdziałania, w relacji zarówno horyzontalnej, jak i wertykalnej. W płaszczyźnie horyzontalnej chodzi o współdziałanie różnych grup politycznych (partii, stronnictw, lobby) uczestniczących w sprawowaniu władzy. W płaszczyźnie wertykalnej, o wiele zresztą ważniejszej (czego Murawski nie podkreśla dostatecznie mocno), zgodne współdziałanie rządzonych i rządzących stanowi o faktycznej sile władzy. Rządzący rzadko mają świadomość ważności tej wertykalnej relacji i skłonni są traktować siebie jako niezależne źródło działań politycznych. Być może dzieje

się tak ze względu na tak zwaną instrumentalizację władzy, która uniezależnia w pewnej mierze rządzących od rządzonych. Sprawowanie władzy rozumianej jako proces społeczny – wedle definicji Murawskiego (s. 24-26) – to w większości przypadków relacja pomiędzy trzema rodzajami podmiotów. Oddziaływanie jednego podmiotu (rządzących) na podmiot drugi (rządzonych) odbywa się za pośrednictwem trzeciego podmiotu (aparatu przymusu, niekiedy środków masowego przekazu itp.). Rozkaz, polecenie, rozporządzenie, ustawa pozostają martwe, jeśli nie mają instrumentu wykonawczego, lecz z drugiej strony instrument ten często stwarza iluzję niezależnej od społeczeństwa siły. Murawski przeciwstawia się jednak pogładowi, że sprawowanie władzy jest wyłącznie wyrazem egoizmu ambitnych jednostek, które upatrują w niej swoje życiowe spełnienie. Dążenie do utrzymania i tworzenia władzy nie musi wynikać z pobudek egoistycznych (z umiłowania władzy jako takiej). Jej organizacja może być podporządkowana wcielaniu w społeczną rzeczywistość pewnych idei bądź wartości, dla których określona grupa ludzi gotowa jest poświęcić swoje życie.

Organizacja władzy (jej akumulacja i dystrybucja) to koordynacja potrzeb, dążeń i interesów różnych podmiotów zbiorowych i indywidualnych, tak aby całość społeczeństwa mogła odnieść sukces. Podstawowym elementem tworzenia władzy jest porozumiewanie się, prowadzenie negocjacji, a nie stosowanie przemocy. Jej celem jest osiągnięcie odpowiedniego współdziałania z obywatelami, które w znacznym stopniu musi być oparte na zasadzie dobrowolności. Posłuszeństwo, wynikające z kre-

dytu zaufania, nawyków do uległości, czy braku zainteresowania bieżącą polityką, nie przekreśla tej zasady.

Zatem siła władzy nie opiera się na przemocy, lecz na zdolności porozumiewania się i współdziałania. Zapytajmy: co jest podstawą owego współdziałania? Z pewnością istnieje tu wiele możliwości. Rządzący i rządzieni mogą dążyć do osiągnięcia dobrobytu i związanego z nim sukcesu finansowego, lecz mogą także postawić sobie za cel na przykład gospodarcze dorównanie wyżej rozwiniętym krajom sąsiednim. Wówczas wszystkich łączy wspólny cel. Według Murawskiego jednak nie cel tworzy najszerszą płaszczyznę współdziałania, lecz tworzą ją zasady moralne. Sprawność działania musi być zgodna z podstawowymi zasadami moralnymi, co w praktyce ujawnia się w dążeniu do wspólnego dobra. Ale nie chodzi tu o zgodność z jakimś zewnętrznym systemem etycznym, lecz o zgodność z indywidualnym sumieniem. Nie jest więc tak, że jakaś siła polityczna, autorytet moralny czy środowisko opiniotwórcze narzuca reszcie społeczeństwa zwerbalizowane zasady etyczne. Oczywiście określone zasady mogą być proponowane, lecz ostatecznie o podjęciu działania decyduje indywidualne sumienie, które je uwewnętrznia. Dzięki temu Murawskiemu udaje się uniknąć zarzutu zewnętrznego „doklejania” etyki do działań politycznych i uprawiania taniego moralizatorstwa w polityce. Nie opowiada się on bowiem jednostronnie za zewnętrznym i obiektywnym względem jednostki systemem etycznym, lecz za pierwotną, całkowicie uwewnętrznioną moralnością, która umożliwia dokonywanie egzystencjalnych wyborów między dobrem i złem.

Działania skuteczne, podejmowane w celu godziwym, zakładają rozróżnienie pomiędzy dobrem i złem. „Tam zaś, gdzie nie bierze się pod uwagę tego rozróżnienia – tu Murawski parafrazuje Kotarbińskiego – czyni się z wysokim prawdopodobieństwem zło” (s. 69). Głębokie przeżycie (a nie tylko proste uświadamianie sobie) owej różnicy możliwe jest dzięki sumieniu. Dzięki niemu rodzi się wewnętrzna wola działania ze względu na związane z tym działaniem dobro. Zewnętrzny ruch działania o charakterze społecznym ma swoje źródło w życiu wewnętrznym jednostki. Interesującym spostrzeżeniem Murawskiego jest tu bez wątpienia konieczność uwzględnienia stanów psychicznych jednostki, poprzez które przejawiają się rozstrzygnięcia moralne. Życie wewnętrzne jednostki winno być zatem przedmiotem badań nie tylko etyki, lecz także psychologii i filozofii człowieka. Niestety, Murawski nie rozwija tego tematu. Ogranicza się do postulatu uwzględnienia badań psychologicznych, które miałyby pośredniczyć w badaniach związków zachodzących między etyką a prakseologią. Tym postulatem zdecydowanie wykracza poza swego mistrza Kotarbińskiego, który odrzuca, jako nienaukową, metodę badań introspekcyjnych.

Autor *Filozofii polityki* zdaje sobie sprawę z tego, że brak jest adekwatnego opisu przejścia od subiektywnego życia wewnętrznego jednostki do obiektywnych działań zewnętrznych. Porzuca jednak metodologiczną ścisłość opisu na rzecz opisów naprowadzających. Analizuje fenomen moralnych zwycięstw Gandhiego i Kinga, które traktuje jako przykłady stosowania bogatych środków duchowych i ubogich środków

materialnych, co jest tu równoznaczne z działaniem non violence. „Działanie pozbawione przemocy polega na aktywizacji ludzi moralnie wrażliwych, na ich aktywizacji i organizacji politycznej i społecznej tak, żeby odmawiali poparcia temu, co jest niszczące a wspierali to, co służy wspólnemu dobru. Punktem wyjścia i zasadniczym elementem działania jest mówienie wyważonej prawdy o przyczynach i podstawach istniejących struktur niesprawiedliwości tak, że trafia się do sumień ludzi. Sensem walki bez przemocy nie jest zniszczenie przeciwnika, ale przede wszystkim zyskanie możliwie wielu sprzymierzeńców, również wśród przeciwników” (s. 87). Zachowania etyczne poruszają sumienia ludzi obojętnych i powodują bezradność przeciwnika. Są wielką siłą, choć to nie znaczy – jak zauważa Murawski – że nie towarzyszą im ofiary. Pewna liczba demonstrujących zawsze może utracić wolność, zdrowie lub nawet życie. Z politycznego punktu widzenia zachowania Gandhiego czy Kinga mają charakter skrajny, choć, jak się okazuje, są niezwykle skuteczne. Mimo to zmiany polityczne znacznie częściej przeprowadzane są poprzez działania mniej godne, w których demonstracjom o charakterze etycznym towarzyszy pewne ograniczone zastosowanie siły fizycznej. Zachowania mniej godne nie eliminują etyki z polityki. Mimo że „polityka rządzi się swoimi prawami, nie jest jednak tak, aby musiała zawsze i bezwzględnie wiązać się z całkowicie instrumentalnym traktowaniem wartości etycznych” (s. 115). Murawski zdecydowanie odrzuca uprawianie polityki amoralnej.

Filozofia polityki, oprócz swych mocnych stron, ma też strony słabe.

Pewne zastrzeżenia może budzić rozdział trzeci zatytułowany „Społeczeństwo obywatelskie jako wspólnota polityczna”. Murawski stara się tu przybliżyć – zresztą niezbyt udanie – dwie koncepcje „społeczeństwa obywatelskiego”: w wydaniu Johna Locke’a oraz w wydaniu heglowsko-marksistowskim. Następnie przechodzi do bardziej szczegółowych analiz społeczeństw obywatelskich, jakie wykształciły się w łonie opozycji antykomunistycznej, zwłaszcza w Polsce. Społeczeństwa obywatelskie mają charakter demokratyczny. Zdaniem Murawskiego nie można tego powiedzieć o specyficznym społeczeństwie obywatelskim, jakim były struktury opozycji antykomunistycznej. Polska opozycja lat osiemdziesiątych była antypolityczna, a jej upolitycznienie nastąpiło dopiero po obradach „okrągłego stołu”. Po tym wydarzeniu została wciągnięta w grę polityczną, uzyskując „polityczną legitymizację” (s. 107). Sprzeciw budzi sztuczne rozdzielenie okresów przed i po „okrągłym stole”. Wcześniej „Solidarność” co prawda nie brała bezpośredniego udziału w sprawowaniu żadnej z trzech władz: ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej, ale z tego nie wynika, że w ogóle nie była siłą polityczną, lecz tylko ruchem moralnego sprzeciwu. Swym istnieniem i działalnością wybitnie przyczyniła się, choć pośrednio, do zmian politycznych, które doprowadziły do zmiany ustroju w Polsce. Co więcej, zwycięstwo „Solidarności” umożliwiło powrót demokracji w Polsce. Dostatecznie arbitralne wyłanianie kandydatów na posłów i senatorów czy tak zwana wojna na górze okazały się w gruncie rzeczy epizodami, które nie miały istotnego wpływu na rozwój demokracji jako takiej. Murawski zbyt

szablonowo stosuje tu schemat pojęciowy T. Mastnaka, na którego się zresztą powołuje (s. 104)².

Godny odnotowania jest rozdział czwarty – „Typy działania politycznego w systemie demokratycznym” – gdzie między innymi bardzo ciekawie został zanalizowany problem przywództwa

² Por. T. Mastnak, *Civil Society in Slovenia: From Opposition to Power*, „Studies in Comparative Communism” 1990, nr 3/4, s. 305-317.

politycznego w odniesieniu do demokratycznego społeczeństwa obywatelskiego. Całość jest godna polecenia dla każdego, kto ma zamiar brać czynny udział w życiu politycznym. Książka toruje drogę dalszym obszerniejszym pracom z tej dziedziny, ukazując możliwość myślenia o polityce w sposób równie abstrakcyjny, a zarazem syntetyzujący, jak to jest w przypadku etyki czy filozofii człowieka. Ponadto *Filozofia polityki* napisana jest przystępnym językiem, co również powinno się przyczynić do popularyzacji zawartych w niej idei.

PROPOZYCJE „ETHOSU”*

Norman Davies, *Europe. A History*, Oxford – New York 1996, ss. 1365, Oxford University Press.

Ta propozycja adresowana jest przede wszystkim do wydawców. Najnowsza książka autora *Bożego igrzyska* i *Serca Europy* powinna być jak najszybciej udostępniona polskim czytelnikom. Jednotomowa, zwięzła, barwna i nowoczesna historia Europy, ukazująca dzieje tego tak ważnego dla nas kontynentu nie tylko – jak to z reguły wyglądało w historiografii zachodniej – z punktu widzenia jego zachodniej części. Dzieło traktuje Europę jako całość: dramat narodów, ludzi i idei, w którym Europa Środkowo-Wschodnia, a w niej Polska, odgrywa ważną rolę. Pasjonująca, a jednocześnie obowiązkowa lektura w tej części Europy, w której żyjemy. Ogromna przestrzeń czasowa – można powiedzieć: od epoki lodowej do końca zimnej wojny – zamknięta (prawie 1400 stron!) w dwunastu rozdziałach, z których każdy nosi tytuł opatrzony łacińskim hasłem. Między innymi: rozdział IV – „Origo: Narodziny Europy, AD 330-800”; IX – „Revolutio: Kontynent w chaosie, 1770-1815”; XI „Tenebrae: Europa w zaćmieniu, 1914-1945” i wreszcie rozdział XII zatytułowany „Divisa et Indivisa: Europa podzielona i niepodzielona”. Każdy rozdział zamyka podsumowanie, będące – jak mówi sam Davies – „migawkowym zdjęciem szerokokątnym obiektywem” ujmującym cały kontynent w pewnym aspekcie ważnym dla omawianego fragmentu dziejów. W całej książce znajdujemy około trzystu wyróżnionych graficznie „kapsułów” czy „modułów” tekstowych zawierających pod poszczególnymi hasłami (np. „Katyń”) wgląd – przez konkret historyczny – w istotny wątek epoki. Te innowacje edytorskie, a także mapy, tablice i osobne kompendium historyczne zamieszczone na końcu książki i liczące około stu stron, sprawiają, że jest to synteza, która po heglowsku „zapośrednicza” techniki nauk o dziejach i wyobraźnię XX wieku. Mieszają się w niej i układają w sensowną całość idee, obrazy, dźwięki i emocje. „Buduję – pisze Autor – coś w rodzaju zarazem galerii obrazów i sali

* Kolportaż publikacji Redakcji Wydawnictw KUL: ul. Konstantynów 1, 20-708 Lublin, tel. (0-81) 525-7166.

do wywoływania echa”. Nie będzie łatwo wydać tę książkę. Jednak warto podjąć ten trud, gdyż mamy oto do czynienia z ostatnim słowem historiografii naszych czasów.

W.Ch.

Robert Spaemann, *Szczęście i życzliwość. Esej o etyce*, tłum. J. Merecki SDS, Lublin 1997, ss. 261, Redakcja Wydawnictw KUL.

Wybitny niemiecki filozof Robert Spaemann przedstawia propozycję etyki, która wychodzi poza charakterystyczną dla filozofii nowożytnej antynomię dążenia do szczęścia i bezwarunkowości powinności moralnej. Zwornikiem rozważań Autora jest twierdzenie, że podstawowym odniesieniem człowieka do rzeczywistości jest życzliwość – wobec świata, wobec innych i wobec siebie. Postawa życzliwości okazuje się fundamentem zarówno spełnionego życia (szczęścia), jak i warunkiem doświadczenia bezwarunkowej powinności moralnej. Analizy Autora pokazują, że w ludzkim doświadczeniu nie istnieje antynomia, lecz co najwyżej dialektyka (współzależność) tych dwu rzeczywistości.

Praca R. Spaemanna stanowi niekonwencjonalne wprowadzenie w podstawowe wątki i kierunki etyki klasycznej (epikureizm, stoicyzm, etyka Platona i Arystotelesa), a jednocześnie umieszcza je w kontekście współczesnych dyskusji etycznych (etyka dyskursu, utilitaryzm, teoria systemów). Autor dotyka w niej również niektórych problemów etyki szczegółowej (etyka życia, manipulacje genetyczne, stosunek do świata przyrody). Książka może służyć jako podręcznik do wykładu etyki ogólnej; stanowi też doskonałe wprowadzenie w problematykę etyczną dla wszystkich zainteresowanych.

J.M.

„*Evangelium vitae*”. *Tekst i komentarze*, red. Tadeusz Styczeń SDS, ks. Janusz Nagórny, Lublin 1997, seria: Jan Paweł II Naucza, Redakcja Wydawnictw KUL.

Ogłoszona w 1995 roku encyklika *Evangelium vitae* należy do najważniejszych dokumentów obecnego pontyfikatu. Występuje bowiem w obronie najbardziej podstawowego prawa ludzkiej osoby, jakim jest prawo do życia od chwili poczęcia do naturalnej śmierci. Zebrane w tomie komentarze stanowią głównie plon sympozjum naukowego zorganizowanego wspólnie przez Instytut Jana Pawła II i sekcję Teologii Moralnej KUL. Wykłady i dyskusje z sympozjum, w którym wzięli udział lubelscy etycy i teologowie moraliści, zostały uzupełnione artykułami takich autorów, jak m.in. A. Grześkowiak, R. Fenigsen, G. Sala, D. Schindler, J. Bajda. Zamieszczone komentarze obejmują szerokie pole zagadnień związanych z troską o ludzkie życie: od ściśle teologicznych po prawno-polityczne.

C.R.

Gilbert Keith Chesterton, *Ortodoksja. Romanca o wierze*, tłum. M. Sobolewska, Warszawa 1996, ss. 169, Biblioteka Frondy, Wyd. Exter Gdańsk i Wyd. Fronda.

Ile jeszcze skarbów wydawniczych tkwi w mroku zapomnienia, który za sprawą wieloletniego panowania cenzury objął zwłaszcza wybitne dzieła z dziedziny myśli katolickiej? Ile z tych pozycji uda się jeszcze wydobyć na światło dzienne wbrew kapryśnym wydawcom („To przestarzałe!”) lub wytrenowanym w „poprawności politycznej” („To dogmatyczne!”) krytykom? Jedną z takich pozycji udało się udostępnić dzięki środowisku „Frondy”. Trzeba było książki sprzed wielu dekad, aby ukazać nam jasnym, a zarazem pełnym poezji językiem wielkiego popularyzatora scholastyki i ... katolickiej powieści kryminalnej – słuszność, siłę i piękno naszej wiary. Chesterton dziś brzmi jak odkrycie. Okazuje się, że być ortodoksyjnym katolikiem nie oznacza – jak przekonują nas o tym z lewa i z prawa – wtłaczania swojej wolności w ramy oficjalnych schematów trudnej do pojęcia doktryny. Wręcz przeciwnie. Katolicyzm w swym najbardziej niezmiennym zrębie jest dla człowieka tak naturalną treścią jak powietrze, którym oddycha. Reguły etyki i chrześcijański podziw stworzenia Chesterton wywodzi z wyobraźni dziecka, nie zatrutej sceptycyzmem i relatywizmem. Któż dziś odważyłby się – tak jak on w rozdziale drugim *Ortodoksji* – kwestionować równowagę intelektualną przeciwników katolicyzmu, przeciwstawiając im mistycyzm „zwykłego, szarego człowieka”? Czytając tę niewielkich rozmiarów książkę tkwimy jedną nogą w XIX wieku, jednak zarazem odkrywamy prawdziwe – puste lub przerażające – twarze ideologii, które zabierają się do rządzenia wiekiem XXI. Katolicyzm z jego kotwicą ortodoksji jawi się w tym świecie jako gwarant ocalenia nie tylko prawdy i tożsamości człowieka, ale również jego radości, poczucia czułości i wdzięku.

W.Ch.

Dokumenty nauki społecznej Kościoła, red. Marian Radwan SCJ, Leon Dyczewski OFMConv., Lucyna Kamińska, Adam Stanowski, przedmowa M. Krzaklewski, wprowadzenie, ks. J. Majka, wyd. II zmienione, Rzym-Lublin 1996, cz. 1, ss. 496, cz. 2, ss. 467, Redakcja Wydawnictw KUL.

Dokumenty społeczne Kościoła są podstawowym źródłem formacji dla katolików uczestniczących w życiu społecznym. Ich znajomość i przyswojenie sobie zawartych w nich zasad jest warunkiem autentycznego przenikania życia społecznego i politycznego duchem Ewangelii. Służy temu wznowione wydanie dwutomowego wyboru dokumentów, którego incjatorami były rzymska Fundacja Jana Pawła II i NSZZ „Solidarność”. Oprócz dokumentów znanych i ogólnie dostępnych jest tu parę tekstów mniej znanych, a wartych, aby się z nimi zapoznać. Należą do nich dokumenty Piusa XII na czele z encykliką *Summi Pontificatus*, a także niektóre dokumenty róż-

nych kongregacji watykańskich, dotyczące pewnych szczegółowych zagadnień (m.in. stosunków między pracodawcami i pracownikami, etycznych aspektów zadłużenia międzynarodowego). Szkoda, że w tym kontekście zabrakło Karty Praw Rodziny. Całość uzupełniona jest obszernym indeksem osobowym i rzeczowym.

C.R.

Ks. Jan D. SZCZUREK

IDEA I WARTOŚĆ KAPŁAŃSTWA W ŻYCIU I NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Symposium zorganizowane w pięćdziesiątą rocznicę kapłaństwa
Jana Pawła II. Kraków 15-16 X 1996

W dniach 15-16 X 1996 roku odbyło się w Krakowie symposium naukowe na temat „Kapłaństwo służebne w życiu i nauczaniu Jana Pawła II”, zorganizowane przez Papieską Akademię Teologiczną z okazji 50-lecia święceń kapłańskich Jana Pawła II. W skład komitetu organizacyjnego symposium weszli pracownicy naukowcy reprezentujący wszystkie trzy wydziały uczelni. Dzięki temu uwzględniono aspekt filozoficzny, historyczny i teologiczny zagadnienia. Zamierzeniem organizatorów była nie tylko refleksja nad nauczaniem Jana Pawła II o kapłaństwie, ale również zwrócenie uwagi na jego sposób przeżywania kapłaństwa od dnia przyjęcia tego sakramentu. W celu umożliwienia jak największej liczbie osób aktywnego udziału w symposium utworzono tematyczne zespoły dyskusyjne (obejmujące bibliastykę, duchowość, filozofię, historię Kościoła, teologię moralną, teologię pastoralną, liturgię), w których wygłoszono po kilka komunikatów i przeprowadzono dyskusję.

Otwarcia symposium dokonał ks. kardynał Franciszek Macharski, metro-

polita krakowski i wielki kanclerz Papieskiej Akademii Teologicznej. Zauważył on, że refleksja nad kapłaństwem w życiu i nauczaniu Jana Pawła II nie jest sentymentalną wędrówką do minionego świata, ale zbliżaniem się do tego, który jest poza czasem – do Chrystusa Odkupiciela, Kapłana i Ofiary miłości zbawczej.

Referaty wygłoszone na spotkaniach plenarnych w pierwszym dniu symposium dotyczyły praktycznych i filozoficznych aspektów kapłaństwa w osobistym życiu Jana Pawła II, również w okresie jego pasterzowania w Krakowie. Ks. prof. dr hab. Stanisław Nagy z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego wygłosił referat na temat: „Droga do kapłaństwa i jego przeżywanie przez Karola Wojtyłę”, w którym pokazał, jak zawiła i trudna była droga Wojtyły do kapłaństwa, jak od „nie” powiedzianego arcybiskupowi A. Sapie-sze z powodu fascynacji literaturą i teatrem poprowadziła go po śmierci ojca do ostatecznej decyzji. Ks. Nagy następnie przybliżył sylwetki osób, które miały wpływ na ukształtowanie się kapłań-

skiej postawy Karola Wojtyły, akcentując szczególnie rolę, jaką przypisuje się tu postaci Jana Tyranowskiego. Przybliżając kapłańską drogę Karola Wojtyły, ks. prof. S. Nagy wskazał, że była to droga nieustannego zbliżania się do Chrystusa – najwyższego i wiecznego Kapłana. Jako taka, jest ona niezwykle wymowna i pouczająca. Tym zaś, co należy szczególnie w niej podkreślić, jest postawa służby.

Cechy charakterystyczne posługi apostolskiej Jana Pawła II przedstawił ks. abp Stanisław Nowak w referacie pt. „Styl kapłaństwa Jana Pawła II w jego posłudze apostolskiej”. Ksiądz arcybiskup zauważył, że nie jest łatwo przedstawić językiem zwięzłym i precyzyjnym tajemnicę człowieka tak całkowicie oddanego Bożej sprawie w człowieku. Podejmując ten trud metropolita częstochowski pokazał kapłańską posługę Jana Pawła II jako apostolstwo kontemplacyjne, mistyczne, humanistyczne i uniwersalistyczne, a także maryjne. Kapłańska posługa Papieża cała jest zakorzeniona w kontemplacji: *primum contemplare, deinde contemplata aliis tradere*. Jej centrum stanowi tajemnica odkupienia. Humanizm Jana Pawła II wyraża się w życiu według zasady „być to kochać” – stąd też uniwersalizm jego apostolstwa: troska o Kościół w każdym zakątku ziemi. Wydaje się więc, że styl apostolskiej posługi Piotra naszych czasów najlepiej wyrażają słowa jego biskupiego i papieskiego hasła „*Totus Tuus*”, którym radykalnie i dokładnie żyje, a które narodziło się w czasie ciemnej nocy okupacji.

Zagadnienia filozoficzne związane z kapłaństwem przedstawił dr Jan Galarowicz z Wydziału Filozoficznego Akademii w referacie pt. „Filozoficzne in-

spiracje idei kapłaństwa u Jana Pawła II”. Za punkt wyjścia Autor przyjął dwa teksty: jeden z Ewangelii według św. Jana o ziarnie pszenicznym przynoszącym owoc obfity, oraz tekst Karola Wojtyły mówiącym o tym, że ten tylko, kto stanowi o sobie, może stawać się darem dla innych. Mówiąc o filozofii Karola Wojtyły Autor określił jego filozoficzne stanowisko jako personalizm radykalny i konsekwentny. Jego zdaniem „personalizm ten jest polemiką nie tylko z indywidualizmem i kolektywizmem, ale również z modną dziś filozofią dialogu”. Następnie referent przedstawił duszpasterską wrażliwość Papieża i fenomenologiczne nastawienie oraz doświadczenie daru. Według Jana Pawła II być kapłanem to znaczy służyć: obronie życia i obronie godności osoby, co również wyrasta z filozoficznej koncepcji człowieka jako daru.

Ostatni z referatów wygłoszonych w pierwszym dniu sympozjum dotyczył tematu: „Rada Kapłańska archidiecezji krakowskiej praktycznym wyrazem wizji prezbiterium u kardynała Karola Wojtyły”. Wygłosił go ks. prof. dr hab. Jan Dyduch, prorektor Papieskiej Akademii Teologicznej. Przedstawił on następujące zagadnienia: prezbiterium w ujęciu Karola Wojtyły, powołanie Rady Kapłańskiej, jej zadania i działalność. Przypomniał naukę o Kościele, teologię kapłaństwa powszechnego i hierarchicznego, a na tym tle Radę Kapłańską jako wyraz wspólnotowego charakteru osoby ludzkiej, Kościoła, kapłaństwa. Relacje między prezbiterami oraz między prezbiterami i biskupem mają być odzwierciedleniem relacji Chrystusa do Kościoła. Rada Kapłańska jest przejawem i narzędziem wspólnotowego wymiaru kapłaństwa. Powołanie jej w ar-

chidiecezji krakowskiej spotkało się z uznaniem, a nawet z entuzjazmem kapłanów. W przekonaniu kard. Karola Wojtyły Rada Kapłańska „odegra w przyszłości Kościoła doniosłą rolę”.

Po ostatnim referacie wygłoszonym przed południem odbyła się dyskusja, w której uczestnicy kierowali swe pytania do autorów referatów. Na pytanie o źródła ekumenicznej otwartości Papieża ks. prof. Nagy odpowiedział, że należy jej szukać w czasach młodości Karola Wojtyły. Jednym z aspektów tego problemu, który dawał się już wówczas dość wyraźnie zauważyć, jest stosunek jego do judaizmu. W szkole i w latach późniejszych Wojtyła spotykał się z przedstawicielami narodu żydowskiego, a z niektórymi nawiązał nawet bardzo serdeczne więzy. Oczywiście zaowocowały one otwartością nie tylko na judaizm, ale i na inne wspólnoty wyznaniowe. Wzruszającą odpowiedzią na tę trwałą otwartość była modlitwa o zdrowie Ojca Świętego w synagodze w Krakowie.

W związku z pytaniem o relacje między filozofią Maxa Schellera i filozofią Karola Wojtyły dr Galarowicz podkreślił niewątpliwy wpływ tego filozofa na myśl Wojtyły, stawiając jednocześnie hipotezę, że gdyby nie powołanie na Stolicę Piotrową, Wojtyła byłby dziś zapewne filozofem wartości.

Nawiązując do referatu ks. prof. Dyducha, ks. prof. Jan Dudziak z Tarnowa wskazał na doniosłość zmysłu praktycznego obecnego w działaniach Jana Pawła II, obok filozoficznej i mistycznej głębi jego myśli. Jego przejawem było ustanowienie wspomnianej już Rady Kapłańskiej, której zadaniem było – zgodnie z nauczaniem Soboru – włączenie prezbiterów w odpowiedzialność za

Kościół lokalny. Inne przykłady zmysłu praktycznego Jana Pawła II to szczególne poprawki naniesione do ostatecznej już wersji Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz eksplikacja sensu samego Kodeksu w konstytucji *Sacrae disciplinae leges* promulgującej Kodeks, gdzie Papież wyjaśnia, że prawo kościelne nie zastępuje wiary, łaski, charyzmatów czy miłości, ale wprowadza porządek w społeczność Kościoła, który ułatwia rozwój miłości i charyzmatów.

Podczas popołudniowej sesji sympozjum obrady odbywały się w siedmiu odrębnych grupach tematycznych.

Pierwszy referat drugiego dnia sympozjum poświęcony był treści listów Ojca Świętego do kapłanów na Wielki Czwartek i nosił tytuł: „Teologia kapłaństwa w listach wielkoczwartkowych Jana Pawła II”. Został on wygłoszony przez autora niniejszego sprawozdania. Listy wielkoczwartkowe, jako osobiste listy Jana Pawła II, zawierają wiele przemyśleń Papieża dotyczących konkretnych problemów przeżywanych przez Kościół powszechny. Przedmiotem referatu były jednak tylko zagadnienia doktrynalne związane z głównymi tematami teologii kapłaństwa. Ze względu na współczesne kontrowersje wokół kapłaństwa służebnego przedstawione zostały następujące kwestie występujące w listach wielkoczwartkowych: podstawy biblijne papieskiej nauki o kapłaństwie, trynitarny wymiar kapłaństwa, zakres pojęcia kapłaństwa, stosunek kapłaństwa powszechnego do kapłaństwa służebnego, związek celibatu z kapłaństwem służebnym.

Kolejny referat, wygłoszony przez ks. bpa prof. dra hab. Wacława Świerzawskiego, nosił tytuł: „Liturgia osią

duchowości kapłańskiej w nauczaniu Jana Pawła II”. Były rektor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie zwrócił uwagę na palącą potrzebę popularyzacji zdrowej duchowości, która byłaby w stanie sprostać współczesnym zagrożeniom wiary. Niepokojem napawają więc publikacje typu: *O duchowości inaczej* Anzelma Grüna OSB, hołdujące tak zwanemu horyzontalizmowi. Duchowość musi opierać się na liturgii, bo jest ona duszą życia wierzących. Problematyka referatu odzwierciedla strukturę tryptyku: *lex credendi – lex orandi – lex vivendi* (wiara – modlitwa – życie). Treścią duchowości jest tajemnica trójjedynego Boga objawiającego światu swe zbawcze działanie przede wszystkim przez misterium paschalne. Osią duchowości jest misterium Chrystusa i mystagogia. Cechą charakterystyczną duchowości jest jej kapłańska orientacja. Jest to cecha właściwa nie tylko duchowości prezbiterów i biskupów, ale także całego ludu Bożego, który jest ludem kapłańskim (por. 1 P 2, 9). Kapłańska duchowość Jana Pawła II w centrum umieszcza liturgię, oczywiście liturgię eucharystyczną. Obecny w niej Chrystus – Kapłan i Ofiara – jest źródłem i wzorem kapłańskiej duchowości. Liturgia kształtuje codzienną modlitwę i codzienne życie zarówno kapłanów, jak i wszystkich uczniów Chrystusa. Prowadzi ona do uczestnictwa w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej. W życiu Jana Pawła II obserwujemy harmonijne połączenie omawianych aspektów chrześcijańskiej egzystencji.

Ostatni referat miał charakter praktyczny i dotyczył „Recepcji papieskiej nauki o kapłaństwie w polskim Kościele”. Wygłosił go ks. bp prof. Tadeusz Pieronek, sekretarz generalny Konfe-

rencji Episkopatu Polski. Spośród wielu tematów papieskiego nauczania o kapłaństwie, biskup wybrał do dyskusji stałą formację kapłańską, stosunek kapłanów do dóbr materialnych i ich postawę wobec polityki. Jego zdaniem, na podstawie przeprowadzonych badań można zauważyć, że formacja kapłańska w diecezjach polskich jest zróżnicowana i mogłaby być jeszcze bardziej ubogacona. W kwestii stosunku kapłanów do świata, a szczególnie do dóbr materialnych, Autor zauważył, że duszpasterze nie powinni ukrywać przed wiernymi finansów Kościoła i że sprawy z tym związane nie mogą dzielić duszpasterzy i wiernych. Kwestia angażowania się księży w politykę budzi wiele emocji. Nie ulega wątpliwości, że duszpasterze nie powinni angażować się bezpośrednio w działalność polityczną (por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 2442). Z drugiej jednak strony, podkreślił ksiądz biskup, Kościół nie może dystansować się od polityki rozumianej jako roztropna troska o dobro wspólne. Kościół ma więc prawo i obowiązek wypowiedania się w sprawach etycznych, ma obowiązek oceny moralnej polityków i działań politycznych. Podsumowując, ks. bp Pieronek zauważył, że pomimo wielkiego zaangażowania kapłanów w pracę duszpasterską, wiele elementów papieskiego nauczania dotyczącego wspomnianych kwestii oczekuje jeszcze na wprowadzenie w czyn.

Po referacie ks. bpa Pieronka zgodnie z planem odbyła się dyskusja, która przybrała ożywiony charakter, a która koncentrowała się wokół problematyki poruszonej w ostatnim wystąpieniu. W kwestii zaangażowania Kościoła w politykę ks. bp Pieronek podkreślił

z naciskiem, że Kościół nie może zrezygnować z oceny moralnej prawa czy zachowań polityków, ponieważ jest jedyną instytucją zdolną to czynić. Zgodził się również z opinią, że Kościół w Polsce nie ma powodów ukrywać swego stanu materialnego. Ujawnienie dochodów położyłoby kres różnym podejrzaniom. To jednak wymaga zmiany myślenia wielu ludzi Kościoła.

Po południu miało miejsce podsumowanie prac zespołów roboczych przez prowadzących je pracowników naukowych Akademii. Wygłoszone komunikaty dotyczyły problematyki związanej z kapłaństwem w ujęciu biblijnym, tekstów z Qumran o kapłaństwie, nauki Jana Pawła II o kapłanach zakonnych i o postawie ofiary w życiu duchowym kapłana, antropologii Jana Pawła II, duszpasterskiej działalności kard. Karola Wojtyły jako metropolity krakowskiego, zaangażowania ks. kard. Wojtyły w odnowę liturgiczną i w rozwój muzyki kościelnej w archidiecezji krakow-

skiej, problematyki życia wspólnego kapłanów diecezjalnych, formacji osób odpowiedzialnych za formację w seminariach duchownych oraz duszpasterskiej troski o ludzi medycyny, nauki Jana Pawła II o postawie kapłanów wobec cierpiących, o duszpasterstwie powołań kapłańskich oraz o zaangażowaniu misyjnym.

Z kolei podsumowania prac całego sympozjum dokonał rektor Papieskiej Akademii Teologicznej ks. prof. dr hab. Adam Kubiś. Po zakończeniu obrad uczestnicy sympozjum udali się do katedry na Wawelu na Mszę św. koncelebrowaną w intencji Jana Pawła II, której przewodniczył ks. kard. Franciszek Macharski. W homilii nawiązał on do prymicji ks. Karola Wojtyły oraz do jego utworu *Stanisław*. Podkreślił, że przez dziękczynną Eucharystię „zstępujemy na dno tajemnicy kapłaństwa, które jest częstką cudownej wymiany – *admirabile commercium* – między Bogiem i ludźmi”.

Alina RYNIO

SOLIDARNOŚĆ TO JEST SPRAWA WIELKA

Relacja ze spotkania „Solidarności” z Ojcem Świętym 11 listopada 1996 r.

Tego dnia – 11 listopada – wstajemy wyjątkowo wcześnie. Pospiesznie opuszczamy nasz rzymski camping i o brzasku dnia udajemy się w kierunku Bazyliki św. Piotra. Przy lewym wejściu do bazyliki spotykamy zwartą grupę oczekujących na Mszę św. i spotkanie z Ojcem Świętym w ramach Pierwszej Ogólnopolskiej Pielgrzymki „Solidarności”. Przewodnik grupy przybyłej z Lublina, którą stanowią pracownicy UMCS, KUL, AR, Zarządu Regionu Środkowowschodniego „Solidarności”, KWK Bogdanka, byłego LZNS-u i „Eltry” z Poniatowej – Bogumił Murlak, korzystając ze swej intuicji i doświadczenia, prowadzi nas na prawą stronę placu. I tak oto niespodziewanie stajemy na czele coraz dłuższego korowodu „Solidarności”. Czas oczekiwania wypełniamy – podejmowaną z wiarą i miłością – modlitwą w intencji Ojca Świętego. Wszak stoimy pod oknami jego domu, a to zobowiązuje.

Przed godziną 9.00 nasza grupa wchodzi do Bazyliki św. Piotra jako pierwsza. I takim sposobem dostają nam się pierwsze rzędy krzesel na wprost konfesji św. Piotra. Sektor po stronie lewej wypełniają członkowie Krajowego Zarządu Solidarności i sena-

torowie. Po Mszy św. dopełniają go księża, przybyli tu w liczbie przekraczającej 170. Wśród nich nie brak księży pracujących w KUL-u. Tych ostatnich reprezentują przybyli z naszą grupą ks. Józef Kupny i o. Piotr Kyć OFM. Po stronie prawej las sztandarów „Solidarności”, a w nim nasz – Regionu Środkowowschodniego. Atmosfera niecodzienna i niezwykła.

Msza św. sprawowana w intencji „Solidarności” jest mszą koncelebrowaną. Głównym celebransem jest abp Tadeusz Gołowski. Poprzedza ją słowo wprowadzające księdza prymasa Józefa Glempa. Zapamiętuję sposób, w jaki Ksiądz Prymas określa ludzi solidarnych. Mówi o nich jako tych, „którzy prawdziwie czują potrzeby drugich”. W liturgii Słowa czytany jest wymowny fragment Apokalipsy św. Jana (rozdz. 12), ukazujący dzieje Kościoła wyrażone w obrazie niewiasty i smoka. Powtarzany refren psalmu brzmi: „Tyś wielką chlubą naszego narodu”. Czytanie drugie stanowi fragment Listu św. Pawła do Kolosan, mówiący o potrzebie znajomości Boga potwierdzanej życiem i bezwzględnym pierwszeństwem Chrystusa we wszystkim. Z czytanej Ewangelii zapamiętuję Jezusowe przesłanie z Krzyża:

„Oto syn Twój [...] Oto Matka twoja”. Homilię głosi ks. abp Gocłowski. Mówi o tym, że solidarność jest cnotą ewangeliczną i że nie może ona być jedynie hasłem, a związek nie może nie walczyć o prawa ludzkie. A skoro jest cnotą, to – jak myślę – jej zdobywanie zakłada trud, odwagę i ofiarę wyrzeczenia, polegającą na pójściu przeciw temu wszystkiemu, co jest dalekie od tak rozumianej solidarności. Ksiądz Biskup mówi też o radościach i smutkach, jakie przynieśliśmy do Grobu św. Piotra. W odrzuceniu Dekalogu upatruje błąd antropologiczny prowadzący do negacji samego człowieka, losy zaś naszej Ojczyzny i jej przyszłość uzależnia od wierności Chrystusowi. W modlitwie wiernych modlimy się o możliwość realizowania wartości chrześcijańskich, modlimy się za tych, którzy oddali życie dla „Solidarności”, o beatyfikację Prymasa Tysiąclecia i księdza Jerzego Popiełuszki, o kanonizację błogosławionego Jana z Dukli, o solidarność z dziećmi poczętymi i przemianę oblicza naszej Ojczyzny.

Po Mszy świętej od strony prawej wchodzi Ojciec Święty. Wypełniona po brzegi ludźmi „Solidarności” Bazylika św. Piotra wita go oklaskami i śpiewem. Papież, obchodząc pierwszy szereg otaczających półkolem konfesję św. Piotra, wita się z pielgrzymami, pozdrawia zebranych, podziwia sztandary, rozmawia, słucha z uwagą i błogosławi. I tak krok za krokiem dochodzi do miejsca, gdzie dziwnym zrzędzeniem Opatrzności oczekuję go wraz z moją mamą. W prostocie wiary swego serca mama prosi Ojca Świętego o błogosławieństwo dla szóstki swoich dorosłych już dzieci oraz ich rodzin, a także o błogosławieństwo dla swoich nieprzyjaciół. Ojciec Święty,

słyszając tę niecodzienną prośbę, podejmuje dialog, w który włącza się pan Marian Krzaklewski. Moment naszego niezwykłego spotkania, w którym jest miejsce na mowę naszych serc, spojrzeń, milczenia głębszego niż słowa i gestów rąk, uwieczniony zostaje na kliszach fotografów watykańskich. Osobiście wynoszę z tego spotkania niezwykłą łaskę. Jest nią podwójne błogosławieństwo, o które prosiłam: błogosławieństwo dla uniwersyteckiej „Solidarności”, a także dla pracowników i studentów pedagogiki KUL.

Następnie ma miejsce przemówienie Księdza Prymasa. Wspomina on księży, którzy szesnaście lat temu służyli w stocznjach i fabrykach, i mówi o nas, iż przybyliśmy tu do Grobu św. Piotra, aby uczyć się cnoty solidarności rozumianej w kategorii dobra dla wszystkich, cnoty, która ma bronić ludzi, rodziny i społeczeństwo przed samozniszczeniem.

Jako kolejny przemawia Przewodniczący NSZZ „Solidarność” Marian Krzaklewski. Mówi o radości płynącej z tego spotkania i dzieli nasze smutki i wstyd z powodu ludzi, którzy sprawując w Polsce władzę wystąpili przeciw przykazaniu „nie zabijaj”. Przewodniczący związku deklaruje naszą wolę bycia narodem z przyszłością, a tym samym wolę solidarności z życiem, z wiarą i tradycją naszych ojców. Marian Krzaklewski, mówiąc w naszym imieniu, dziękuje za dar powołania Ojca Świętego i jego kapłańskie posługiwanie. Przyrzeka naszą pamięć w modlitwie i wierność jego nauczaniu.

Po wystąpieniu Przewodniczącego „Solidarności” ma miejsce to najistotniejsze – Ojca Świętego, którego wszyscy, a jest nas ponad dziesięć tysięcy,

słuchamy w głębokim skupieniu i kompletnej ciszy. Słuchając słów Ojca Świętego z uwagą, by nie uronić żadnego, skrupulatnie notuję to niezwykle przemówienie. Serce zaś skacze mi z radości, gdyż to, co słyszę z ust Namiestnika św. Piotra, dotyka moich najgłębszych pragnień i stanowi odpowiedź na cały szereg dylematów związanych z osobistym doświadczeniem bycia w „Solidarności”. Dociera do mnie jak refren, że solidarność to sprawa wielka, wielka jak wolność i miłość, a jeśli przyjdzie za nią zapłacić najwyższą cenę – to warto. Wiem też i czuję, iż z mocą błogosławieństwa udzielonego nam przez Ojca Świętego, a poprzez nas – wszystkim ludziom, którzy w pocie czoła zdobywają chleb na swoje utrzymanie, możliwe jest – przynajmniej w części – dokończenie tej polskiej „rewolucji na klęczkach”.

Po skończonym przemówieniu Ojca Świętego zastanawiam się, co w moim codziennym życiu znaczy mówić „tak” solidarności – rozumianej w kategorii cnoty ewangelicznej, a wyrażającej się w odpowiedzialności za dobro wspólne. Odpowiedzi nasuwa się wiele, tak że powstaje z nich zarys programu, który jest przede wszystkim programem osobistej formacji wiernej nauczaniu Kościoła, a opartej na radach ewangelicznych i katolickiej nauce społecznej. Po przemówieniu Ojca Świętego wiem na pewno, że każdy z nas, jak tu jesteśmy, winien zabrać się do solidnej i odważnej pracy nad sobą, nad jakością

swojej przynależności do „Solidarności”, nad ładem społecznym, nad rodziną i prawem, nad naszą odpowiedzialnością za dobro wspólne i wielu innymi sprawami. Wszak dla ludzi „Solidarności” wciąż trwa czas świadectwa. I jeśli mamy przetrwać jako ruch społeczny i związek zawodowy, to nie wolno nam pozostawać na etapie słuchania choćby najbardziej elokwentnych, ale nie zawsze prawdziwych nauczycieli. Takich w historii mieliśmy już wielu. Nam trzeba przyłgnięcia do świadków, aby – uwalniając się od mitu skuteczności działania i tworzenia rajów na ziemi – być autentycznymi ludźmi, chrześcijanami i Polakami, tam gdzie jesteśmy, i to bez względu na cenę, jaką przyjdzie nam za to zapłacić.

Chcąc, aby $2 + 2$ zawsze było 4, trzeba nam nie tylko przyłgnąć do świadków „Solidarności”, ale przyjąć za swoje ich nauczanie. A idea solidarności, jak nam powiedział Jan Paweł II, należy do polskiego dziedzictwa i jest dobrem, które zostało okupione ofiarą, cierpieniem, a nawet życiem wielu ludzi. Dobro to trzeba nam pomnożyć i przekazać następnym. Dla mnie idea ta jest jak wołanie, wobec którego nie można przejść obojętnie. Solidarność zaś – podobnie jak wolność – jawi mi się w kategorii daru i zmagania: cnoty, której nie można osiągnąć raz na zawsze, ale trzeba ją ustawicznie zdobywać.

Lublin, 20 XI 1996 r.

Jan STREKOWSKI

CZY MINĄŁ JUŻ CZAS DYSYDENTÓW?
Konferencja międzynarodowa Ośrodka „Karta”
Podkowa Leśna, listopad 1996 r.

Czas dysydentów – pod taką nazwą odbyła się pod koniec listopada 1996 roku w Podkowie Leśnej międzynarodowa konferencja zorganizowana przez Ośrodek „Karta”. „Czas dysydentów” – tytuł prowokacyjny, bo czy nie trąci myszką? Dysydenci – we współczesnym, dwudziestowiecznym rozumieniu tego słowa – swoje pięć minut w historii mieli przecież w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych: po Helsinkach, gdzie obradowała Konferencja Bezpieczeństwa i Współpracy państw Europy, Stanów Zjednoczonych i Kanady, na której dokument końcowy powoływali się wszyscy, którzy chcieli coś zmienić w życiu swoim i swoich współobywateli.

Po „jesieni ludów” 1989 roku w większości krajów bloku wschodniego – wydawałoby się – dysydenci stracili rację bytu. Zajęli się polityką, wrócili do swoich zawodów, zaczęli dokumentować historię najnowszą, likwidować „białe plamy”, jak rosyjski „Memoriał” czy właśnie „Karta”. Ale być dysydemtem dzisiaj? A jednak na spotkaniu w Podkowie Leśnej najmniej było kombatanckich wspominków.

Przyjechali tu nie wszyscy: nie było Władimira Bukowskiego ani Aleksan-

dra Sołżenicyna, nie było prezydenta Czech Vaclava Havla, byłego prezydenta Bułgarii Żelju Żelewa, nie było Jacka Kuronia, Antoniego Macierewicza i wielu innych, mniej lub bardziej znanych przeciwników systemu komunistycznego. W Podkowie zjawili się inni legendarni uczestnicy ruchu, jak Aleksandr Ginzburg, od którego tak naprawdę zaczął się samizdat (wydawał w latach 1959-1960 poetyckie pismo „Sintaksis”), słynny ukraiński dysydent Leonid Pliuszcz, były deputowany do Parlamentu Europejskiego, czy Łotysz Ints Calitis, ojciec ruchów niepodległościowych w krajach bałtyckich. Przyjechali działacze polityczni, jak Petruška Šustrova z „Karty 77”, była wiceminister spraw wewnętrznych, Bogdan Borusewicz – dawniej KOR, dziś Unia Wolności, Czesław Bielecki z Ruchu Stu, Zbigniew Romaszewski z Ruchu Odbudowy Polski czy Zbigniew Bujak z Unii Pracy. Przyjechali też ci, którzy kontynuują swoje dawne zainteresowania w organizacjach badających historię ruchów dysydenckich w Europie Wschodniej lub w organizacjach obrony praw człowieka, jak Aleksandr Daniel, Wieniamin Jofe czy Aleksandr Ławut z rosyjskiego „Memoriału”, Jewhen Zacharow z char-

kowskiej Grupy Obrony Praw Człowieka czy Ludwik Melhorn z Kreisau Initiative nawiązującej do idei niemieckich antyfaszystów z Krzyżowej, jak Marek Nowicki z Fundacji Helsińskiej czy Albertas Žylinskas z litewskiej Grupy Helsińskiej. Byli w Podkowie też dysydenci, którzy dziś znajdują się poza centrum ruchu, jak wspomniany już Ginzburg (redaktor emigracyjnej „Russkoj Mysli”), dawni członkowie KOR-u: Józef Śreniowski, Anka Kowalska czy Wiesław Kęcik, były szef słowackiego Pen-Clubu Milan Šimeczka. Przyjechali również ci, którym sytuacja nie pozwala przestać być dysydentami, jak uczestnicy konferencji z Białorusi i Serbii (na temat sytuacji w tych krajach wypowiedziano się zresztą w wydanym przez uczestników konferencji oświadczeniu).

Jak powiedziałem, obrad nie zdominowały kombatanckie wspominki. O czym więc rozmawiano? Otóż rozmawiano o dwóch sprawach. Pierwszy temat był teoretyczny, drugi można by nazwać praktycznym (choć to podział oczywiście umowny). „Cośmy zrobili z naszą wolnością?” – pytał gorzko bp Bronisław Dembowski 20 X na Mszy w warszawskim kościele św. Marcina upamiętniającej dwudziestą rocznicę powstania Komitetu Obrony Robotników. Pytanie to w różnych sformułowaniach słyszałem w Podkowie wielokrotnie, a zadawali je głównie Polacy – na

pewno najbardziej zgorzkniali i zawiedzeni rezultatami swej dawnej dysydenckiej działalności. Być może dlatego, że najwięcej znaczyli, najmocniej odczuli porażkę, jaką są podziały we własnym obozie i powrót byłych komunistycznych przeciwników do władzy. „Kłopot z bogactwem” – jak nazwał to jeden z gości ze Wschodu. Kiedyś oni zazdrościli nam masowości, teraz my doceniamy ich elitarność, która uchroniła ich przed klótniami. Polacy obecni na konferencji szukali jednak przyczyn tego stanu w samej idei dysydenctwa, i to głównie oni starali się ją zdefiniować.

Te gorzkie żale (także w wykonaniu innych, np. Rosjan) były momentami interesujące, choć – trzeba przyznać – mało budujące. Bardziej budujący był wątek drugi – praktyczny, który prezentowali głównie goście ze Wschodu. Dotyczył on projektu powołania wspólnego centrum informacyjnego, stworzenia „słownika dysydentów” (bo inaczej to byli komuniści napiszą naszą historię i nasze biogramy), czy też próby zdefiniowania celów i potrzeby działalności dysydenckiej dzisiaj. A więc chodzi o pomoc tym, którzy – jak Serbowie czy Białorusini – znajdują się na początku drogi, czy przeniesienie zainteresowań na inne niż dotychczas obszary – jak prawa mniejszości i grup odrzucanych przez społeczeństwo.

Artur ZAWISZA

STATYSTYKI WYBORCZE A OBRAZ AMERYKI

Cztery tygodnie na przełomie października i listopada zeszłego roku spędziłem w Stanach Zjednoczonych, będąc uczestnikiem programu organizowanego przez United States Information Agency, a dotyczącego amerykańskiej kampanii i wyborów prezydenckich, kongresowych i senackich. W programie uczestniczyło sześciu młodych działaczy politycznych z Polski. W celu zapoznania się zarówno z zasadami, jak i z „technologią” amerykańskiej polityki na poziomie federalnym i stanowym odwiedziliśmy Waszyngton oraz Północną Karolinę, Teksas, Kalifornię, Illinois i Nowy Jork. Tam spotykaliśmy się i dyskutowaliśmy z politykami, uczestnikami kampanii wyborczych, właścicielami firm doradczych, analitykami wyborczymi, pracownikami firm sondażowych, dziennikarzami i wyborcami. Byłoby przesadą twierdzić, że ta wizyta dała pełny obraz spraw amerykańskich, ale jednak zestaw uzyskanych informacji politycznych popartych wynikami badań socjologicznych upoważnia do wyciągnięcia ostrożnych wniosków.

Jak wiadomo, wybory prezydenckie wygrał demokrata Clinton, natomiast w kongresie i senacie swoją przewagę utrzymali republikanie. Demokraci to wielka partia amerykańskiego centrum, centrolewicy i lewicy, reprezentu-

jąca szeroki wachlarz poglądów liberalnych, socjalliberalnych i socjalistycznych. Republikanie to wielka partia amerykańskiego centrum, centroprawicy i prawicy, reprezentująca szeroki wachlarz poglądów liberalnych, neokonserwatywnych i konserwatywnych.

W poniższych analizach opierać się będą na badaniach dawniejszych i aktualnych, które ukazują zróżnicowanie amerykańskich wyborców ze względu na okoliczności życiowe (np. miejsce zamieszkania lub płeć), drogę i osiągnięcia życiowe (np. wykształcenie i zaможność), światopogląd i przekonania (np. wyznanie), czy też oczekiwania wyborcze (zainteresowanie tematyką wyborczą). W żadnym razie moje analizy nie będą pełne, będą jedynie szkicowały pewne drogi interpretacji amerykańskiej rzeczywistości. Można je określić jako obserwacje i wnioski polityka-empiryka.

Ostatnie wybory potwierdziły tradycyjny rozkład sympatii ideowych i wyborczych w poszczególnych regionach Stanów Zjednoczonych, choć mieliśmy też do czynienia ze zniuansowanymi zmianami. Amerykańskie konserwatywne i protestanckie południe głosowało głównie na republikanów (z wyjątkiem ważnej ze względu na gęstość zaludnienia Florydy i rodzinne-

go stanu prezydenta – Arkansas), co staje się coraz bardziej powszechne wśród tej ludności, z której tylko 18% nazywa siebie liberałami, a aż 30% – konserwatystami. Co prawda jeszcze przed półwieczem, począwszy od czasu wojny secesyjnej, był to teren demokratyczny, ale ewolucja w lewo, jaką od lat sześćdziesiątych przechodzą demokraci, spowodowała wyodrębnienie się grupy tak zwanych konserwatywnych demokratów, którzy dzisiaj coraz częściej stają się republikanami.

Całe industrialne i zurbanizowane wschodnie wybrzeże jak zwykle poparło na całej linii demokratów i samego Clintona, a bodaj najbardziej skrajny był tu przykład stolicy państwa, gdyż w dystrykcie Kolumbii (Waszyngton) Clinton wygrał z Dole'em w stosunku 9:1! Przewagę uzyskał Clinton także na środkowym zachodzie, czyli w gęsto zaludnionych stanach położonych wokół Wielkich Jezior (Illinois, Ohio, Michigan), wśród których wyjątkiem była republikańska Indiana. Kolejnym terenem sukcesu Clintona było zachodnie wybrzeże z najludniejszym amerykańskim stanem Kalifornią. Praktycznie jest niemożliwe wygranie wyborów prezydenckich bez sukcesu w Kalifornii, której – przypomnijmy – gubernatorem i chlubą był konserwatysta Reagan, a która przeżywając obecnie gospodarczą prosperity (ocenia się ją na 5-7. gospodarkę świata!), głosuje na aktualną władzę, czyli Clintona i republikanów.

Jeżeli idzie o południowy zachód, to w wielkim terytorialnie i ludnościowo Teksasie jak zawsze zwyciężyli konserwatyści, czyli republikanie i konserwatywni demokraci, oraz Dole (sam byłem uczestnikiem entuzjastycznego wiecu z jego udziałem w Houston), do czego

przyczyniła się ogromna popularność w tym stanie jego republikańskiego gubernatora, syna byłego prezydenta – Georga W. Busha. Natomiast Nowy Meksyk, zamieszkały w jednej czwartej przez często sprzyjających demokratom Latynosów, głosował na partię demokratów, a podobnie zachowała się zwykle republikańska Arizona. Z kolei na Dole'a i republikanów głosowały środkowe równiny (w tym kowbojski Kansas, z którego Dole był senatorem) oraz, jak zawsze, w sposób niekwestionowany nielicznie zamieszkane górskie stany zachodu, gdzie miążdżąca większość to konserwatywni republikanie o bojowym nastawieniu (tak jest w Wyoming, Idaho, Montanie i mormońskim Utah). Tak wygląda w skrócie przegląd preferencji wyborczych, które nie są przypadkowe, lecz regularnie i tradycyjnie układają się w podobny sposób.

Jeżeli przyjrzeć się w i e k o w i w y b o r c ó w, to dostrzegamy, że zarówno w wyborach prezydenckich, jak i w wyborach do kongresu i senatu w ciągu ostatnich dwudziestu lat wyborcy młodsi częściej głosowali na demokratów, a starsi na republikanów. Nie jest to reguła bez wyjątków, ale ogólna, wyraźna tendencja. W jesiennych wyborach w grupie wiekowej 18-29 lat 53% wyborców głosowało na Clintona, podczas gdy w pozostałych grupach po 49%. Z kolei na Dole'a głosowało tylko 34% najmłodszych wyborców, natomiast po 41% w grupie 30-44 i 45-59 lat oraz 43% w najstarszej grupie wiekowej. Podobne zależności występują w wyborach kongresowo-senackich, gdzie krzywa demokratów spadała wraz z wiekiem z 56 do 50%, a krzywa republikanów wzrastała od 43 do 48%. Dane z ostatniego dwudziestolecia potwierdzają to

zjawisko (z pewnymi tylko modyfikacjami, np. zaskakująco wysoki wynik Clintona wśród ponad 60-latków przed czterema laty, choć nie powtórzony już w roku 1996). Optymistyczni republikanie mają swoją interpretację tego zjawiska. Twierdzą mianowicie, że chodzi tutaj o tych samych wyborców w różnych okresach życia, a mianowicie zanim zaczęną wypisywać czek (zarabiać samodzielnie pieniądze), wolą socjalizujących demokratów, a gdy już wypisują czek (i płacą podatki!) głosują na wolnorynkowych republikanów. Bardziej pesymistyczna interpretacja mówi, że mamy do czynienia z procesem kulturowo-cywilizacyjnej dekadencji, to znaczy nowe pokolenia wychowane na coraz bardziej liberalizujących się mediach wymuszają na partiach politycznych nieuchronny marsz w lewo, w wyniku którego to, co przed laty było ekstremistyczne, dziś jest lewicowe – to, co było lewicowe, jest centrowe – to, co było centrowe, jest prawicowe – a to, co było prawicowe, jest „faszystowskie”...

Niezwykle charakterystyczne i bardzo jednoznaczne jest głosowanie grup etnicznych, a właściwie rasowych. Ostatecznie cała rzecz ma uwarunkowania kulturowe, ale ponieważ życie kulturowe toczy się często wewnątrz ras, więc wyniki wyborcze rozkładają się charakterystycznie na rasy. Wedle wyników wyborczych, jakimi dysponuję odnośnie do wyborów prezydenckich od roku 1976, we wszystkich wyborach od tego czasu biała ludność Stanów Zjednoczonych wybierała kandydatów republikańskich. Ani razu kandydat demokratyczny nie zdołał przekonać do siebie większości białej ludności! Nawet zwycięski w 1976 roku Carter przegrał z republikaninem wśród bia-

łych stosunkiem 47-52%, a Clinton przegrał przed czterema laty 39-41% i ostatnio 44-45%. Z kolei Reagan w 1988 roku, zwyciężając z demokratą wśród ogółu głosujących 59-40%, wśród białych zwyciężył miażdżąco 64-35%.

Zgoła inaczej, ale bardziej jednostronnie, zachowuje się czarnoskóra ludność Stanów Zjednoczonych. Na kandydatów demokratycznych głosuje od 82 do 90% Murzynów, podczas gdy tylko kilkanaście (a czasem mniej niż dziesięć) procent na republikanów. Jedynie wśród religijnych Murzynów ten procent wzrasta niekiedy do 20%, gdyż niekiedy decyduje motywacja moralna skłaniająca do głosowania raczej na prawicę niż na lewicę. Murzyni jednak nie są grupą nader znaczącą w statystykach, stanowiąc około 12% ludności kraju, ale gdy dodać do nich blisko 10% głosujących podobnie Latynosów, to liczba ta staje się znacząca. Tu podobnie, choć mniej jednostronnie, Clinton powtórzył wynik Cartera sprzed dwudziestu lat, tzn. 75-25%. Stosunkowo dużą popularnością wśród Latynosów cieszył się Reagan, który wygrywając swoją drugą prezydenturę w roku 1988, wśród Latynosów przegrał 37-62%. Jak widać z powyższych danych, ludność biała, posiadająca jakby „prawa autorskie” do Stanów Zjednoczonych, głosuje raczej na republikanów, a ludność napływowa w przeważającej mierze na demokratów.

Fakt, że jedna czwarta Latynosów decyduje się głosować na republikanów, można tłumaczyć zamożnością części z nich, antykomunistycznymi przekonaniami kubańskich imigrantów (Floryda) oraz niekiedy przywiązaniem do ortodoksji katolickiej, co oznacza poparcie dla postulatów moralnych prawicy. Status imigrancki nie zawsze zmu-

sza do poparcia dla demokratów. Oto niewielka (kilkuprocentowa), lecz dynamiczna grupa Amerykanów pochodzenia azjatyckiego poparła przed czterema laty Busha w stosunku 55-29%, a ostatnio republikanów 53-42%. Ten wynik oznacza, że Azjaci nie czują się w pierwszym rzędzie imigrantami potrzebującymi oferowanej przez demokratów pomocy socjalnej, lecz raczej początkującymi przedsiębiorcami potrzebującymi wolnego rynku i zmniejszenia obciążeń podatkowych, członkami swoich rodzin i lokalnych społeczności nie gustującymi w indywidualistycznej ideologii liberalizmu, wreszcie wyznawcami tradycjonalistycznych religii doceniającymi rygorystyczny moralny konserwatyzm.

Istotny jest podział ze względu na płeć. W ostatnich dwudziestu latach zwycięzcy kandydaci wygrywali co prawda wśród obu płci, ale zawsze zachodziła znacząca różnica pomiędzy rozmiarem zwycięstwa wśród kobiet i mężczyzn. Otóż republikanie zawsze lepiej wypadali w męskim elektoracie, a demokraci – w kobiecym. Za każdym razem była to różnica co najmniej kilku procent (np. w roku 1988 Bush wygrał z Dukakisem 57-41% wśród mężczyzn i 50-49% wśród kobiet, a w roku 1992 Clinton pokonał Busha 41-38 wśród mężczyzn i 46-37% wśród kobiet). W ostatnich wyborach męski elektorat głosował remisowo (44-44%), ale kobiety wyraźnie na rzecz Clintona (54-37%). Jeszcze wyraźniej widać tę różnicę w populacji białej ludności, gdzie mężczyźni dali wyraźne zwycięstwo przegranemu w wyborach Dole'owi (48-38%), lecz białe kobiety wolały Clintona (49-42%). Z kolei w wyborach kongresowo-senackich republika-

nie wygrali wśród mężczyzn czterema procentami (a wśród białych mężczyzn – szesnastoma), wśród kobiet zaś przegrali dwunastoma (wśród białych kobiet – tylko dwoma). Jako bodaj główne wytłumaczenie tego faktu przytacza się narodziła i ogromnie kontrowersyjną w Ameryce kwestię życia dzieci nie narodzonych. Postulat dopuszczalności ich zabijania jest stosunkowo popularny wśród Amerykanek, do których szeroko i intensywnie adresowana jest propaganda proaborcyjna. Powoduje to, że znaczna ich część w punkcie wyjścia (niezależnie od innych spraw) zawsze wybierze demokratów (z reguły „pro choice”), a nie republikanów (często „pro life”). Oprócz tej przyczyny można wskazać inną, a mianowicie taką, że propaganda demokratów, jak w ogóle lewicy na świecie, wypowiedana jest zwykle w „miękkim” języku (odwoływanie się do takich wartości, jak współczucie, miłosierdzie czy litościwość), a propaganda republikanów, jak w ogóle prawicy na świecie, wypowiedana jest przez nich i często omawiana przez ich przeciwników w „twardym” języku (odwoływanie się do takich wartości, jak sprawiedliwość, karność, odpowiedzialność).

Równie charakterystyczne jak powyższe są wyniki statystyczne dotyczące zależności między głosowaniem a wykształceniem. Przypatrzmy się poszczególnym grupom, poczynając od wyborców najniżej wykształconych, to znaczy nie posiadających wykształcenia średniego: ci są najwierniejszymi wyborcami demokratów – zawsze głosują na ich korzyść. W najgorszym razie dzielą się pół na pół (jak podczas najlepszego dla republikanów powtórnego zwycięstwa Reagana w roku 1984), z re-

guly zaś dają kilkunastoprocentową przewagę kandydatowi demokratów (np. 56-43% na korzyść Dukakisa przegrywającego z następcą Reagana – Bushem). Podczas ostatnich wyborów kongresowo-senackich ci wyborcy poparli demokratów w stosunku 65-33%.

Jeżeli idzie o absolwentów szkół średnich i wyborców z niepełnym wykształceniem wyższym, to obie te grupy łącznie stanowią połowę wyborców, i to oni właściwie decydują o wyniku wyborów. Stąd wyborcy o wykształceniu średnim i niepełnym wyższym w statystykach z reguły wykazują zbliżony lub identyczny wynik wyborczy do wyniku ogólnoa amerykańskiego (głosowali większością na Reagana w latach 1980 i 1984, na Busha w roku 1988, na Clintona w latach 1892 i 1996). W ostatnich wyborach kongresowosenackich też nie odbiegali zbyt od średniej, choć absolwenci szkół średnich poparli demokratów w stosunku 55-42%, a wyborcy, którzy otarli się o studia, tylko 51-47%.

Najwierniejszą grupą wyborczą republikanów są absolwenci uniwersytetów i innych szkół wyższych. Osoby z wykształceniem wyższym stanowiące jedną czwartą wyborców skłaniają się ku republikanom: zarówno w czasach triumfu Reagana, a także wtedy, gdy w stosunku 41-40% poparły przegrywającego Busha, i wreszcie ostatnio, głosując na republikańskich kandydatów do kongresu i senatu w 54%, a na kandydatów demokratycznych w 44%. Natomiast kilkunastoprocentowa grupa wyborców posiadających wykształcenie podyplomowe, wybiera raczej demokratów. Co prawda w roku 1988 nieznaną większością głosów poparła zwycięskiego Busha, ale zarówno cztery, jak i osiem lat później w sposób dość

wyraźny skłaniała się ku demokratom. Podsumowując: najniżej i najwyżej wykształceni głosują raczej na demokratów, absolwenci uniwersytetów i innych szkół wyższych – przeważnie na republikanów, a o wyniku wyborczym decyduje najliczniejsza i pośrednia pod względem wykształcenia grupa osób z edukacją na poziomie średnim, której preferencje wyborcze są zmienne.

Głosowanie w grupach społecznych o różnych dochodach charakteryzuje się najbardziej ze wszystkich innych niezmaconą regularnością: im niżej uposażona grupa społeczna, tym chętniej głosuje na demokratów, natomiast im wyżej uposażona, tym chętniej oddaje swój głos na republikanów. W statystykach wyborczych ostatniego dwudziestolecia nie znalazłem ani jednego odstępstwa od tej reguły. Podajmy dwa przykłady: w 1984 roku w grupach dochodowych do 15 tys. USD na rodzinę rocznie, do 30 tys. USD, do 50 tys. USD, do 75 tys. USD i powyżej tej kwoty na Reagana głosowało odpowiednio – 45%, 57%, 59%, 66% i 69%, a na Dukakisa – 55%, 42%, 40%, 33% i 30%. Z kolei w roku 1996 w tych samych grupach dochodowych na demokratów głosowało odpowiednio – 64%, 56%, 51%, 48%, 45% i 38% wyborców o dochodach rocznych na rodzinę powyżej 100 tys. USD, a na republikanów – 34%, 41%, 47%, 51%, 54% i 61% wyborców o dochodach najwyższych. Z pewnością można wysnuć wniosek, że im niższe dochody, czyli im większa zależność od państwowych świadczeń socjalnych, tym większa podatność na hasła wyborcze głoszone przez demokratów o konieczności wzmocnienia redystrybucyjnej funkcji budżetu i umocnienia świadczeń socjalnych. I odwrot-

nie – im wyższe dochody, czyli im większa samodzielność finansowa, tym większe zainteresowanie hasłami wyborczymi głoszonymi przez republikanów o zapewnieniu wolnorynkowej swobody gospodarczej i obniżeniu obciążeń podatkowych (np. główne hasło kampanii prezydenckiej Dole'a to obniżenie federalnego podatku dochodowego we wszystkich grupach o 15%). Jeżeli jednak uznać preferencje wyborcze grup o skrajnych wysokościach dochodów za przesądzone, to znaczy to, że każdorazowo o wyniku wyborów decyduje klasa średnia („middle class”), próbująca odczytać pożyteczność programów obu głównych partii dla tej właśnie grupy społecznej.

Bardzo prosta zależność dotyczy wyborców posiadających lub nie posiadających małżonka. Wyborcy żonaci i wyborczynie zamężne głosują przeważnie na republikanów, podczas gdy kawalerowie i panny – przeważnie na demokratów. Można to próbować wytłumaczyć tym, że kawalerowie i panny to po prostu wyborcy młodszy wiekiem, a więc wynik ten jest wariantem wcześniej omawianego wyniku głosowania w grupach wiekowych. Ale sprawa jest bardziej skomplikowana. Po pierwsze, wyborcy posiadający współmałżonka to wyborcy ponoszący dużo większą odpowiedzialność finansową niż wyborcy stanu wolnego i dlatego przemawiają do nich hasła republikańskie o zrównoważonym budżecie i obniżce podatkowej. Po drugie, wyborcy posiadający małżonka to wyborcy ceniący o wiele bardziej wartości rodzinne niż wyborcy stanu wolnego i dlatego przemawiają do nich hasła republikańskie o ważności i trwałości rodziny w życiu osobistym i społecznym. Po trzecie wreszcie, pe-

wien procent nie posiadających małżonka to homoseksualiści, a ci przeważnie głosują na wspierających ich postulaty demokratów. Z tych więc powodów Reagan wygrał w 1984 roku z Mondale'em stosunkiem 62-38% wśród posiadających małżonka i tylko 52-47% wśród nie posiadających go, a w 1988 roku Bush wygrał z Dukakisem wśród posiadających małżonka stosunkiem 57-42% i przegrał wśród nie posiadających go 46-53%. Clinton w 1992 roku zremisował z Bushem wśród posiadających małżonka stosunkiem 40-40% i wygrał zdecydowanie wśród nie posiadających go 49-33%, a wreszcie w ostatnich wyborach kongresowo-senackich republikanie wygrali wśród posiadających małżonków stosunkiem 52-46%, a demokraci wśród nie posiadających go 60-38%.

Trzeba się wreszcie przyjrzeć preferencjom wyborczym w poszczególnych grupach religijnych. Najlicniejszą grupą wyznaniową w Stanach Zjednoczonych są protestanci, ale nie znaczy to, że ich preferencje wyborcze są zawsze decydujące dla globalnego wyniku wyborczego, gdyż niejednokrotnie głosujący pewną większością na republikanów protestanci zostają przegłosowani przez koalicję katolików, żydów i ateistów. W 1992 roku protestanci stanowili dwie trzecie głosujących, z których większość to biali protestanci. Ich głos jest szczególnie charakterystyczny, ponieważ w ostatnim dwudziestolecu niezmiennie popierali republikańskich kandydatów na prezydentów (od 72-27% dla zwycięskiego Reagana w 1984 roku do 46-33% dla przegranego Busha w 1992 roku). Dane powyższe dotyczą głównego nurtu białych protestantów (stanowiących około połowy ogółu wy-

borców), których trzeba odróżnić od tak zwanych nowo narodzonych chrześcijan (a dodajmy, że murzyńscy protestanci głosują podobnie jak społeczność murzyńska w jej całościowym przekroju, z kilkuprocentowym tylko wahnięciem na niekorzyść demokratów). Główny nurt to po prostu Amerykanie dziedziczący swój protestantyzm po przodkach, a intensywność ich osobistej wiary jest pewnie podobna jak ogółu katolików w Polsce, czyli zróżnicowana.

„Nowo nawróceni” chrześcijanie to uczestnicy ruchów pobożnościowych i charyzmatycznych w dużych i małych wspólnotach protestanckich, którzy są albo konwertytami, albo najczęściej odrodzonymi (w swej wierze) chrześcijanami. Właśnie „nowo narodzeni” chrześcijanie (w szczególności biali) stanowią trzon tak zwanej religijnej prawicy, która jest najbardziej konserwatywną częścią partii republikańskiej lub też krytykuje ją z prawej strony za niekonsekwencję i kompromisowość. Biali „nowo nawróceni” chrześcijanie to fenomen ostatnich kilkunastu lat i znacząca grupa wyborcza, która stanowi już blisko 20% ogółu głosujących. Ich głosowanie jest jednoznaczne (budzi raczej zdziwienie to, że ktokolwiek z nich popiera demokratów), na przykład w roku 1988 głosowali na Busha przeciw Dukakisowi w stosunku 81-18%, i choć przeżyli rozczarowanie nie nazbyt konserwatywnym prezydentem, to po czterech latach dali mu zwycięstwo przeciw globalnie zwycięskiemu Clintonowi w stosunku 61-23%, przy 15% głosów dla trzeciego kandydata – Perota. W ostatnich wyborach religijna prawica stanowiła jedną czwartą ogółu wyborców Dole’a, a więc trudną do przecenienia grupę.

Katolicy, nie będąc „wyznaniem założycielskim” Stanów Zjednoczonych, głosowali tradycyjnie raczej na wspierających imigrantów demokratów niż na protestanckich republikanów. Wraz z ich zadomowieniem się w Ameryce coraz bardziej wyrównywały się ich preferencje wyborcze, choć sympatia dla demokratów była nadal żywa. Z kolei na rzecz republikanów przemawia niejednokrotnie ich konserwatyzm moralny, często współbrzmiający z nauczaniem Jana Pawła II, co może skłaniać niektórych katolików do głosowania na nich (np. tych katolików amerykańskich, którzy zgadzają się z nauczaniem o nie-naruszalności życia dzieci poczętych). W ostatnim dwudziestoleciu wybór katolików w wyborach prezydenckich był identyczny z wyborem Amerykanów. W ostatnich wyborach katolicy w niektórych stanach przeważyli swoimi głosami szalę zwycięstwa na korzyść Clintona, a biali katolicy w skali kraju stanowili jedną trzecią ogółu jego wyborców, co musi zdumiewać, gdy weźmie się pod uwagę stanowisko prezydenta w licznych kwestiach moralnych. Z kolei w wyborach kongresowo-senackich 54% katolików poparło demokratów (mimo ich porażki w skali całego kraju), a 44% zwycięskich republikanów.

Bardziej jednoznacznie niż katolicy głosują amerykańscy Żydzi (a jeszcze bardziej ateistyczni Żydzi). Otóż popierają oni zawsze demokratów: od 45-39% na korzyść przegranego Cartera w 1980 roku do 78-12% na korzyść zwycięskiego Clintona w 1992 roku, przy czym przeciętnie wyniki są bliższe tych drugich. Właściwie tylko grupa konserwatywnych i religijnych Żydów oraz antykomunistyczni tak zwani neokonserwatyści głosują na republikanów, podczas

gdy przygniatająca większość wyznawców judaizmu i niewierzących Żydów konsekwentnie wybiera demokratów.

Warto przyrzeć się a u t o d e f i n i c j o m politycznym Amerykanów i wynikającym z tego konsekwencjom wyborczym. 20% wyborców określa się jako liberałowie, 47% jako umiarkowani, a 33% jako konserwatyści. Spośród liberałów 78% głosowało na Clintona i 82% na demokratów do kongresu i senatu. Odwrotnie u konserwatystów – 71% oddało swój głos na Dole'a i 77% na republikanów do kongresu i senatu. W ten sposób ponad połowa wyborców Dole'a to zdeklarowani konserwatyści. Jeżeli zaś idzie o tak zwanych umiarkowanych, to 57% z nich głosowało na Clintona, a 32% na Dole'a oraz 58% głosowało na demokratów, a 40% na republikanów. Zdaje się to potwierdzać tezę, że środek amerykańskiej polityki przesuwają się nieustannie na lewo, gdyż nowe pokolenia wyborców centrowych akceptują z czasem nowe pomysły liberalnej lewicy i w końcu głosują na nią. Dlatego też spośród ogółu wyborców liberała Clintona aż 55% stanowili umiarkowani.

Wskażmy jeszcze, jakie tematy wyborcze i jakie kwalifikacje kandydatów były szczególnie ważne dla poszczególnych grup wyborców. Wyborcy Clintona to ci, których najbardziej interesowały takie kwestie, jak: publiczna służba zdrowia i opieka socjalna (67% z nich), utrzymanie miejsc pracy i walka z bezrobociem (61%) oraz wizje na przyszłość (77%). Natomiast wyborcy Dole'a to ci, których interesowały następujące zagadnienia: racjonalizacja i obniżka podatków (73% z nich), ograniczenie deficytu budżetowego (52%) oraz uczciwość i wiarygodność w polityce (84%).

Ciekawe badania przeprowadzono w Kalifornii, gdzie zanalizowano zainteresowania wyborcze wedle autodefinicji ideowych. I tak dla konserwatystów najistotniejszymi tematami były: budżet, podatki i walka z przestępczością, a w czołówce znalazły się także uczciwość i aborcja (tej ostatniej żadna inna grupa ideowa nie podnosiła); liberałowie najwyżej stawiali edukację (w znaczeniu dofinansowania, jakości i dostępu do edukacji publicznej) i opiekę społeczną oraz opiekę zdrowotną, a walka z przestępczością znalazła się na ostatnim miejscu. Umiarkowani chcieliby wszystkiego po trochu, więc jednym tchem wymieniali opiekę społeczną, budżet, podatki i przestępczość (a więc pragnęli mieć niższe podatki i więcej pieniędzy na fundusz socjalny). Ciekawe też, że ludność biała na pierwszym miejscu wymieniała dyscyplinę budżetową i obniżkę podatków, ludność czarnoskóra i latynoska – opiekę społeczną, a ludność pochodzenia azjatyckiego – walkę z przestępczością.

Nie jest moim zadaniem wyciąganie nazbyt generalnych wniosków, ale każdy z czytelników może sobie pozwolić na przemyślenie przywołanych wyników wyborczych w Stanach Zjednoczonych, zwłaszcza w perspektywie zbliżających się wyborów w naszym kraju. Jedno bowiem wydaje się w tej „lekcji amerykańskiej” bardzo czytelne: batalia wyborcza dotyczy w istocie postaw i określających je wartości. Oś współczesnych wyborów politycznych przebiega między przywiązaniem do stałych wartości a relatywizmem, między afirmacją odpowiedzialnej wolności a dążeniem do wolności niczym nie ograniczonej.

Ks. Krzysztof JEŻYNA

STAŁA OBECNOŚĆ SUMIENIA

Sprawozdanie z sympozjum „Człowiek – sumienie – wartości”
KUL, 2-3 XII 1996

W dniach 2 i 3 grudnia 1996 roku w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego odbyło się doroczne Sympozjum „Człowiek – sumienie – wartości” zorganizowane przez sekcję teologii moralnej Wydziału Teologii KUL. Było to już czwarte sympozjum zorganizowane przez lubelskich moralistów. Trzy poprzednie dotyczyły moralnej refleksji nad współczesnym nauczaniem Kościoła: nad encykliką Jana Pawła II *Veritatis splendor*, nad częścią Katechizmu Kościoła katolickiego poświęconą problematyce moralnej oraz nad encykliką Jana Pawła II *Evangelium vitae* (współorganizatorem tej ostatniej sesji był Instytut Jana Pawła II KUL).

Obecne sympozjum poświęcono tematyce moralnej obecnej w twórczości naukowej ks. prof. dra hab. Seweryna Rosika. Wyrazem wdzięczności wobec osoby i nauczania Księdza Profesora było wydanie książki pamiątkowej *Vivere in Christo. Chrześcijański horyzont moralności*. (Lublin 1996) w 65. rocznicę jego urodzin.

Uroczystego otwarcia sympozjum dokonał prorektor KUL ks. prof. dr hab. Bolesław Bartkowski. W przemówieniu podkreślił aktualność problematyki sympozjum, stwierdzając, że dziś –

gdy wielu ludzi gubi sens i cel życia, a wielu nie stawia sobie o nie pytania – sekcja teologii moralnej podejmuje refleksję nad tym zagadnieniem. W kontekście Adwentu 2000 odkrywamy prawdę, że człowiek nie tylko szuka Boga, ale on sam jest szukany przez Boga. W odnajdywaniu dróg do Boga potrzebni są ludzie, którzy staną się nauczycielami i mistrzami. Ksiądz Prorektor wskazał na osobę Jubilata, podkreślając jego wkład osobowy i naukowy w dzieje uczelni.

Następnie ks. prof. Janusz Nagórny zaprezentował postać ks. prof. Seweryna Rosika jako zarówno znawcę sumienia, jak i człowieka sumienia. Uroczystego wręczenia książki pamiątkowej Jubilatowi dokonał prorektor B. Bartkowski, a okolicznościowe przemówienie wygłosił Dziekan Wydziału Teologicznego KUL ks. prof. dr hab. Anzelm Weiss. Odczytano również listy gratulacyjne nadesłane przez Prymasa Polski Kardynała Józefa Glempa i metropolitę warmińskiego ks. abpa Edmunda Piszczka.

W przemówieniu samego Jubilata doświadczenie kapłana i teologa zostało wyrażone jako doświadczenie wiary. Ks. prof. Rosik podzielił się swoim am-

biwalentym uczuciem radości i zażenowania, gdyż taka uroczystość i słowa laudacji były dla niego zaskoczeniem. Podziękował też władzom uczelni, gościom i tym, którzy uroczystość przygotowali.

Pierwszą część sympozjum zamykało wystąpienie ks. prof. dra hab. Stanisława Olejnika, nestora polskich teologów moralistów, który mówił o *ethosie* narodu polskiego u schyłku XX wieku. W sposób analityczny ukazał najpierw negatywne aspekty *ethosu*, takie jak: nieuczciwość, kłamstwo, zawiść, lekko-myślność, brak wytrwałości i egocentryzm. Potem, dla kontrastu, wskazał na niektóre pozytywne treści polskiego *ethosu*: gościnność, dobroć serca, tolerancję religijną i wielkoduszność. Według Autora ten opis sytuacji moralnej narodu określa równocześnie zadania dla moralistów. Ważną rzeczą jest również to, by posługiwali się oni odpowiednio zrozumiałym językiem, zarówno w pracy naukowej, jak i popularnonaukowej.

Drugi dzień sympozjum rozpoczął się Mszą świętą odprawioną w kościele Akademickim KUL. W sesji przedpołudniowej wygłoszono dwa referaty. W pierwszym z nich ks. prof. dr hab. Franciszek Greniuk nakreślił w rysie historycznym dzieje kształtowania się różnych koncepcji sumienia. W dyskusji po referacie wskazano na potrzebę bardziej współczesnego ujęcia koncepcji sumienia w duchu personalistycznym. Ks. prof. S. Olejnik krytycznie ocenił ujęcie koncepcji sumienia w teologii francuskiej, która pozostaje pod wpływem psychologii Z. Freuda. Natomiast ks. prof. Rosik przedstawił własną definicję sumienia, która uwzględnia dane współczesnych nauk o człowieku.

Drugi referat miał wygłosić ks. prof. Basilio Petra (Florencja – Rzym) – autor jednak z powodu choroby nie przybył do Polski. Nadesłał referat, który dotyczył problematyki sumienia w teologii prawosławnej. Ks. prof. Petra oparł swoją wypowiedź na analizie dwóch podręczników teologicznych pochodzących z Grecji i Rumunii. Ogólnie można powiedzieć, że koncepcja sumienia w teologii prawosławnej łączy treści katolickie i bizantyjskie. Według Autora zadaniem współczesnej teologii prawosławnej jest dogłębne zharmonizowanie tradycji wschodniej i zachodniej.

W dyskusji po referacie wskazano na podobieństwo dotyczące ujęcia sumienia w teologii prawosławnej i anglikańskiej oraz w nauce katolickiej. Ks. prof. Jan Pryszmont ocenił teologię moralną prawosławną jako skromną, ale na podstawie nauki św. Teofana Pustelnika dowiódł jej zgodności z nauką katolicką. Ks. dr Sławomir Nowosad podkreślił, że tradycja Kościoła anglikańskiego w nauce o sumieniu opiera się na poglądach św. Tomasza i jest zbliżona do ujęcia katolickiego.

W dalszej dyskusji poświęcono uwagę teorii „*theosis*” obecnej w teologii prawosławnej. Ks. prof. Pryszmont określił ją jako piękną ideę, która tłumaczy, jak natura ludzka doznaje przeobstwienia przez Jezusa Chrystusa, na podobieństwo Jego przeobstwienia swego człowieczeństwa. Ks. prof. F. Greniuk odwołał się do podobnego nauczania Ojców kapadockich. Natomiast wspólnie teologia katolicka używa w tym kontekście idei bycia w Chrystusie.

Sesja popołudniowa obejmowała referat i dyskusję panelową. Ks. prof. Rosik w swoim referacie podjął temat prawdy jako granicy wolności sumie-

nia. Autor uznał wolność za wzniosły atrybut sumienia. Jednakże współczesny człowiek jest – jego zdaniem – „chory na wolność”, co prowadzi do jej absolutyzacji, i to tak dalece, że sumienie staje się autonomiczne wobec prawdy. Tymczasem poznanie i afirmacja prawdy prowadzi do uległości wobec niej, co sprawia, że to prawda wyznacza granice wolności sumienia. W dyskusji po referacie o. prof. Jozafat Nowak przywołał opinię, według której pomiędzy dobrem a złem istnieje doświadczenie jako subiektywna norma postępowania. Ks. prof. Rosik podkreślił jednak, że dobro jest obiektywne i pozostaje takim bez względu na to, czy człowiek go doświadcza, czy też nie.

W dyskusji panelowej prowadzonej przez ks. dra hab. Ireneusza Mroczkowskiego podjęto próbę określenia relacji człowieka sumienia do takich wartości jak kultura i polityka. Ks. dr S. Nowosad poddał analizie moralnej kulturę anglosaską. Według niego cechuje ją duch postmodernizmu: nie dokonuje się w niej rozróżnienia wartości albo wprost próbuje się pogodzić wartości ze sobą sprzeczne. Mimo dość negatywnej oceny kultury anglosaskiej widoczne są pewne oznaki odrodzenia moralnego, choćby w kwestii obrony życia.

Ks. prof. J. Nagórny mówił o odpowiedzialności, która łączy w sobie poszczególne elementy tematu sympozjum: człowiek – sumienie – wartości. W sumieniu bowiem człowiek jest odpowiedzialny przed Bogiem za wartości, którymi żyje. Prelegent wskazał na kryzys odpowiedzialności, której poczucie zanika, co z kolei prowadzi do zaćmienia sumienia, a nawet do zafałszowania

wartości, którego konsekwencją jest alienacja człowieka. Stąd wezwanie do wychowania sumienia w poczuciu odpowiedzialności.

Poddając analizie aksjologicznej projekt konstytucji RP o. dr Andrzej Derdziuk wykazał brak podbudowującego ją jednolitego systemu wartości. Wyliczył jednak niektóre wartości obecne w projekcie konstytucji.

W dyskusji ks. dr Józef Wróbel snuł rozważania o relacji prawdy i miłości w personalistycznej koncepcji sumienia. Miłość ostatecznie okazuje się szansą realizowania siebie w duchu prawdy. Ks. prof. Rosik dopowiedział, że miłość jest też wyrazem wolności, ponieważ ukierunkowuje się ku dobru. Ks. dr Krzysztof Jeżyna wskazał na zjawisko zaćmienia sumień tych ludzi, którzy długie lata żyli daleko od Boga, a dziś mają trudności w uczciwym wyznaniu grzechów. Na marginesie dyskusji zrodził się problem moralnej oceny pracy ks. A. Nowaka. Doceniono wartość jego pracy na rzecz chorych na AIDS, ale jednocześnie wyrażono wątpliwość, czy powinien to czynić jako urzędnik państwowy w obecnym rządzie.

W refleksji końcowej sympozjum ks. prof. Nagórny, jako kierownik sekcji teologii moralnej KUL, wskazał na aktualność poruszanych zagadnień, a zarazem podkreślił specyfikę sumienia chrześcijańskiego, które na płaszczyźnie nadprzyrodzonej otrzymuje dodatkowe dary: łaski, prawa Chyustusowego i obecności Ducha Świętego. Skoro chrześcijanin zostaje w sumieniu ubogacony wyjątkowymi darami, powinien być bardziej odpowiedzialny za życie w prawdzie sumienia.

Arkadiusz GUT

FILOZOFICZNE PIĘĆDZIESIĘCIOLECIE
Jubileusz Wydziału Filozofii KUL
15-16 listopada 1996 r.

Symposium jubileuszowe z okazji 50-lecia istnienia Wydziału Filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oczekiwane było z dużą niecierpliwością. Zwiastunem uroczystości był trzeci numer tegorocznego „Przeglądu Uniwersyteckiego”, w całości poświęcony właśnie Wydziałowi Filozofii (który do roku 1991 nosił nazwę Wydział Filozofii Chrześcijańskiej), jego historii i obecnemu stanowi. Komitet organizacyjny wspólnie z s. dziekan Zofią Zdybicką pracował nad kolejnymi etapami przygotowań, począwszy od organizacji wykładów, poprzez opracowanie tematów do dyskusji, aż po skład menu na uroczystą kolację. Program symposium obejmował: uroczyste posiedzenie Rady Wydziału Filozofii, szereg wykładów omawiających z różnych perspektyw filozoficzną szkołę lubelską, Mszę św. dziękczynną oraz dwie dyskusje panelowe. Owe uroczystości odbywały się 15 i 16 listopada 1996 roku, czyli dokładnie pięćdziesiąt lat od dnia, gdy po raz pierwszy odbyło się posiedzenie Rady Wydziału Filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Otwarcia uroczystego posiedzenia Rady Wydziału dokonała s. dziekan Z. Zdybicka. Powitaniu współtwórców

Wydziału Filozofii: o. prof. F. Bednarskiego, ks. prof. M. Kurdziałka, o. prof. M. A. Krąpca, towarzyszył spontaniczny aplauz publiczności. Równie serdecznie powitano obecnych na uroczystościach absolwentów tego Wydziału, wśród których znaleźli się ks. bp B. Bejze i ks. bp B. Dembowski. Następnie odczytano dwa listy nadesłane na tę uroczystość przez Ojca Świętego Jana Pawła II, w których życzył on profesorom i studentom wytrwałości i wierności w służbie Prawdy. Odczytano również listy nadesłane przez współtwórców lubelskiej szkoły filozoficznej: S. Swieżawskiego i J. Kalinowskiego.

Wygłoszone wykłady, jak również dyskusje przeprowadzone w czasie trwania symposium dzieliły się zasadniczo na dwie grupy. Z jednej strony opisywano tworzenie się Wydziału Filozofii, prowadzone w jego ramach dyskusje oraz podejmowane problemy; z drugiej natomiast strony w niektórych wypowiedziach wskazywano raczej na trudności odnoszące się do oceny dokonań lubelskiej szkoły filozoficznej, próbowano udzielić odpowiedzi na istotne pytanie: dlaczego od lat siedemdziesiątych nastąpiła – jak to określił prof. J. Czerkawski – dezintegracja szkoły? Kolejne

części niniejszego sprawozdania przedstawiają te dwa zasadnicze nurty dyskusji.

WSPOMNIENIA I SYSTEMATYZACJE

W rozwoju Wydziału Filozofii, jak również w rozwoju lubelskiej szkoły filozoficznej zarysowują się pewne okresy. Kształtowanie i formowanie się Wydziału przypada na lata 1946-1960. Drugi okres to lata 1961-1970, kiedy to – jak mówi prof. J. Czerkawski – powstały dzieła najbardziej reprezentatywne dla środowiska filozoficznego KUL-u. Wydaje się, że w okresie pierwszym i drugim, na co wskazywali sami uczestnicy tamtych wydarzeń, kształtowanie środowiska, Wydziału i szkoły – zwłaszcza od roku 1952 – przebiegało równolegle. Dopiero w okresie trzecim, który rozpoczął się w latach siedemdziesiątych i trwa do dzisiaj, rozwój szkoły przestał pokrywać się z rozwojem Wydziału, zanikły bowiem elementy inspirujące ów jednoczesny rozwój.

Według prof. A. B. Stępnia, kiedy mówimy o lubelskiej szkole filozoficznej, powinniśmy mieć na uwadze pojęcie szkoły w znaczeniu szerszym. W tym znaczeniu szkoła to zespół osób nauczających i uprawiających filozofię, działających w jakimś porozumieniu, przy częściowej wspólnocie programu i metod oraz przy zawarciu porozumienia w określonym czasie i miejscu. Zatem, według autora tej propozycji, lubelska szkoła filozoficzna nie jest (a raczej nie była) szkołą skupioną wokół jednego mistrza, którego poglądy byłyby jedynym spoiwem integrującym, gdzie wyłącznym zadaniem szkoły byłoby rozwijanie poglądów mistrza albo wierne powtarzanie jego głównych tez.

Jak podkreślali o. prof. F. Bednarski, ks. prof. M. Kurdziałek, prof. A. B. Stępień w swoich wypowiedziach, na rozwój szkoły we wczesnych latach mieli wpływ prawie wszyscy profesorowie. Zarówno działalność o. prof. M. A. Krąpca w metafizyce, ks. prof. S. Kamińskiego w metodologii, działalność seminarium historii filozofii pod kierunkiem prof. S. Swieżawskiego, jak i konwersatorium metafizyczne prof. J. Kalinowskiego wspólnie tworzyły fenomen, który określa się jako lubelską szkołę filozoficzną.

Od samego początku istnienia Wydziału – o czym mówił w swoim wykładzie ks. prof. M. Kurdziałek – pojawiały się różne orientacje, różne sposoby podchodzenia do filozofii scholastycznej i do tomizmu. Zasadnicze przedmioty filozofii: metafizykę i kosmologię (tak ją wtedy nazywano) wykładał ks. prof. S. Adamczyk, który swoją formację tomistyczną otrzymał w Rzymie na Uniwersytecie Gregoriańskim. Reprezentował on tradycyjne podejście do tomizmu i scholastyki, w odróżnieniu od ks. prof. J. Pastuszki, który zorientowany był raczej na formułę tomizmu uprawianą na Uniwersytecie Lwańskim. Jeszcze inną pozycję reprezentował prof. S. Swieżawski, który na pytanie: jaka jest w gruncie rzeczy droga św. Tomasza, z której nie powinno się zbaczać? – dawał odpowiedź w duchu Maritaina i Gilsona, czyli orientacji francuskiej. Bo, jak podkreślał o. prof. F. Bednarski, szkoła lubelska kształtowała się nie tylko w dyskusji zewnętrznej z pozytywizmem i scjentyzmem, czy też z marksizmem, ale nade wszystko w dyskusji wewnętrznej, która obecna była od samego początku istnienia Wydziału.

Następnie wskazywano, że już w okresie kształtowania się szkoły, a więc do roku 1960, uprawiano filozofię w ścisłym kontakcie i powiązaniu z filozofią światową. Wystarczy tu wspomnieć – jak mówił ks. prof. Kurdziałek – prof. Swieżawskiego, a także o. prof. Krąpca, czy wreszcie ks. prof. Kamińskiego, który ciągle nawiązywał do osiągnięć metodologicznych i logicznych zarówno tu w Polsce, jak i na świecie. Była to twórczość na poziomie europejskim i w żadnym wypadku nie można jej było zaklasyfikować jako religianctwa, papieskiej teologii, czy też historii zbawienia – jak wtedy o tej filozofii pisano. Warto zauważyć, że w owym czasie istniało coś, co można nazwać rygorystycznym studiowaniem filozofii. Jak podkreślał prof. T. Kwiatkowski, otrzymanie oceny dobrej obarczone było wielką pracą, a także posiadaniem talentu. Jednak w tym samym czasie odbywały się organizowane wspólnie z profesorami wieczorki towarzyskie, które okazywały się równie ważne jak uniwersyteckie wykłady. „Człowiek uczył się, że filozofia przeznaczona jest dla żywych ludzi”.

Mówiąc o okresie rozkwitu szkoły w latach pięćdziesiątych wspominano postać J. Kalinowskiego i założone przez niego konwersatorium metafizyczne. To właśnie grupa działająca pod kierunkiem Kalinowskiego stawiała sobie jako jeden z głównych celów opracowanie nowej metodologii mającej służyć rozwojowi filozofii bytu. Prof. Czerkowski, referując ów okres w rozwoju szkoły, podkreślił, iż uczestnicy owego seminarium byli przekonani, że realizacja przyjętego celu będzie wymagała trudu przebudowy całej filozofii. W ramach konwersatorium meta-

filozoficznego, jak mówili sami jego uczestnicy: Koj, Kwiatkowski, Stępień, Majdański, Stróżewski, podejmowano dyskusje pionierskie i wymagające z tej racji pracy całej grupy ludzi. Konwersatorium skupiało młodych pracowników naukowych i studentów starszych lat. W gronie tym było wielu entuzjastów unowocześnienia filozofii tomistycznej, jej logicznej (w szerokim sensie) precyzacji. W tym kontekście i z dzisiejszej perspektywy, gdy zanikł duch współpracy, zrozumiałe stają się słowa prof. Swieżawskiego, wypowiedziane z okazji 25-lecia istnienia Wydziału Filozofii, że wraz z odejściem Kalinowskiego szansa dla nauki i rozwoju Uniwersytetu została poważnie uszczuplona. W dyskusjach prowadzonych w ramach konwersatorium, ale także poza nim (co należy podkreślić) rodziły się nowe pomysły, pojawiały się nowe intuicje, które miały zaowocować w późniejszym okresie pracami najbardziej reprezentatywnymi dla szkoły. I chociaż większość z nich powstała dopiero w latach sześćdziesiątych, a nawet siedemdziesiątych, to ich źródła i nade wszystko wartości naukowej należy szukać w tych wczesnych dyskusjach zarówno na Uniwersytecie, jak i poza nim. Wymienić wystarczy tylko kilka pozycji: *Z teorii i metodologii metafizyki* – efekt współpracy S. Kamińskiego i M. A. Krąpca, *Wprowadzenie do metafizyki* A. B. Stępnia, *Zagadnienie historii filozofii* S. Swieżawskiego, czy wreszcie *Osoba i czyn* K. Wojtyły.

Duch poszukiwania nowych rozwiązań, dopasowywania tradycyjnych doktryn do wymogów współczesności obecny był już u samego początku na polu etyki. O. prof. F. Bednarski – jak powiedział w swoim referacie prof.

J. Czerkawski – pokładał duże nadzieje w modernizacji etyki tomistycznej za pomocą narzędzi współczesnej logiki. Z podobnym nastawieniem, tj. z wyraźną potrzebą przedyskutowania istotnych kwestii w etyce, swoją działalność na Uniwersytecie zaczynał ks. dr hab. K. Wojtyła. Jak podkreślił ks. prof. M. Kurdziałek, pojawianie się Wojtyły na Uniwersytecie nie tylko zaowocowało nowymi badaniami związanymi z jego zainteresowaniem fenomenologią, lecz sprzyjało rzeczywistej integracji środowiska. „Jego osobowość była tego rodzaju, że na tym skonfliktowanym Wydziale te wszystkie napięcia rozładowywała i łagodziła”. Poza tym – kontynuował ks. prof. Kurdziałek – był to człowiek, który na przeszłość patrzył oczyma współczesności. Akcent padał na rzeczy nowe, które powinno się ilustrować przeszłością. Mimo tych nowych elementów w etyce, zdaniem prof. A. B. Stępnia, mieścił się Wojtyła dobrze w programie szkoły. W owym czasie liczyła się nade wszystko wartość i rzetelność poglądów służąca w pierwszej kolejności rozwiązaniu problemu, nie zaś pogłębianiu doktryny.

Zatem „spór o etykę” między zwolennikami podejścia tradycyjnego, reprezentowanego przez o. J. Woronieckiego, o. F. Bednarskiego, J. Kalinowskiego i o. M. A. Krąpca, a zwolennikami podejścia personalistycznego, reprezentowanego m.in. przez K. Wojtyłę, T. Stycznia, A. Szostka, J. Gałkowskiego – referowany przez dra hab. W. Chudego – należy traktować jako spór wewnątrz szkoły lubelskiej. Mimo właściwej sobie dramaturgii i związanej z nią chronologii, w ramach której toczyła się dyskusja, przedmiotem sporu niezmiennie pozostawały trzy kwestie:

1. Przedmiot etyki: Dyskusja w tym punkcie dotyczyła określenia właściwego przedmiotu etyki, a mianowicie, czy jest nim sama decyzja ujęta jako byt moralny, jak pragną tomiści, czy też przedmiotem etyki jest raczej czyn rozumiany w aspekcie powinności. Wybór jednej z ewentualności *ex definitione* pociągał za sobą zarówno odmienny stosunek do metafizyki w aspekcie genealnym, epistemicznym i metodologicznym, jak również przyjęcie właściwego sobie nastawienia badawczego, tj. albo propagowanie badań strukturalnych albo opieranie się na opisie analitycznym.

2. Określenie normy moralności: W obliczu tego zagadnienia z jednej strony dyskutowano przede wszystkim tak zwany błąd eudajmonizmu, którym personaliści obarczali podejście tomistyczne z racji wiązania normy moralności z własnym szczęściem lub realizowaniem własnych potencjalności podmiotu działającego. Z drugiej strony dyskusja dotyczyła problemu, czy tak zwane zewnętrzne podejście personalistów, wiążące się z określeniem normy moralności nie w kategorii realizowania własnego szczęścia, lecz w kategorii powinności afirmacji godności adresata czynu, nie jest *de facto* konstruktem wyłącznie teoretycznym.

3. Koncepcja etyki: Odmienne stanowisko zarówno względem przedmiotu etyki, jak również względem naczelnej normy moralności ujawniło, że w obu przypadkach mamy do czynienia z dwiema różnymi koncepcjami etyki. Tomiści wiążą w punkcie wyjścia etykę z metafizyką i antropologią, stąd wiele twierdzeń etyki jest *de facto* uszczegółowieniem twierdzeń metafizycznych. Personalisci natomiast, zwłaszcza ks. prof.

T. Styczeń, nadają etyce w punkcie wyjścia (nie zaś w uzasadnianiu ostatecznym) niezależność.

W szkole lubelskiej panowało ogólne przekonanie o pierwszeństwie metafizyki w badaniach przedmiotowych. Właśnie metafizyka, pojęta jako analiza bytu egzystencjalnie wziętego, ma być filozofią pierwszą. W tak ujętej metafizyce w punkcie wyjścia ceni się zdrowy rozsądek i przeciwstawia się ją każdej formie subiektywizmu. Zakłada się racjonalność świata i jego poznawalność w sensie odkrycia ostatecznych przyczyn zaistnienia tego, co podlega wyjaśnieniu. Szuka się zatem racji ostatecznych i intersubiektywnie dostępnych. Specyfika metafizyki wiąże się również z tym, że ma ona być nie tyle teorią wyróżnionych tez, ile raczej pewną wizją mądrościowego wyjaśnienia. Mądrościowe wyjaśnianie, o które chodzi w metafizyce, dokonuje się za pomocą kontaktu zmysłowo-intelektualnego z rzeczywistością oraz za sprawą pewnego typu redukcyjnego wyjaśnienia. Tak ujęta metafizyka w przekonaniu o. prof. M. A. Krąpca stanowi trzon filozofii klasycznej. Respektowanie faktu, że bytem jest to, co aktualnie istnieje, kluczem zaś do zrozumienia bytu jest analiza uniesprzeczniająca, gdzie negacja sądu jest jednocześnie negacją pewnego elementu w bycie, chroni – zdaniem o. prof. Krąpca – filozofię przed monizmem, aprioryzmem, zbyt szybkim uogólnianiem empirycznych faktów, redukcjonizmem. W skład metafizyki wchodzi również problematyka teorio-poznawcza i aksjologiczna. Nie odróżnia się teorii poznania jako odrębnej nauki filozoficznej, jest ona – zdaniem metafizyków – genetycznie i metodologicznie związana z metafizyką. Nie

wszyscy jednak w szkole podzielali pogląd, że teorię poznania należy traktować jako metafizykę szczegółową. Za metodologiczną i epistemologiczną niezależnością teorii poznania od metafizyki opowiadał się prof. A. B. Stępień. Już w pracy z roku 1966 *O metodzie teorii poznania* pokazywał, że teoria poznania ma nie tylko odmienną od metafizyki metodę, ale nade wszystko ma swój własny przedmiot. Obok traktowania poznania jako pewnego rodzaju bytu, jak czyni to metafizyka, istnieje możliwość, a nawet potrzeba, potraktowania poznania jako informatora. Najważniejsze jest jednak, co szczególnie podkreślał prof. Stępień, że wyróżnione dwa aspekty nie przeciwstawiają się sobie, a zatem teorii poznania i metafizyki nie należy traktować konkurencyjnie, a raczej komplementarnie.

Jednym z ważnych elementów w rozwoju szkoły i w kształtowaniu jej oblicza, od lat pięćdziesiątych do siedemdziesiątych, jest fakt istnienia ogólnego przekonania o wartości stosowania logiki w filozofii. Początkowo panowało przekonanie, głoszone m.in. przez Łukasiewicza, Bocheńskiego, Salamuchę i Drewnowskiego, że uściślenie filozofii (metafizyki) dokonać się musi na drodze uprawiania tej ostatniej tą samą metodą, jaką uprawia się logikę. Zdając sobie jednak sprawę z wagi logiki formalnej, nie podzielano na KUL-u przekonania – jak mówi prof. S. Kiczuk – że przekład wyrażen metafizyki na język logiki jest w pełni możliwy.

PROBLEMATYZACJA

Ogólną trudność w sposobie oceny badań metafizycznych prowadzonych na naszym Wydziale sformułował

w swoim wykładzie pt. „Sprawa tzw. pierwszej filozofii w szkole lubelskiej” ks. prof. J. Herbut. W oczach prelegenta wizja przedstawiana przez metafizyków jest nader ogólnikowa, co sprawia, że niektóre wyjaśnienia, jak na przykład możliwość sprowadzenia teorii poznania do metafizyki, są mało wnikliwe. Brak w nich – kontynuował dalej mówca – rzeczowej analizy, z której wynikałoby, że metody i język stosowany w teorii poznania przekładają się na język i metody metafizyczne. Ten stan rzeczy nie ułatwia dyskusji z metafizyką, a czasem wręcz ją uniemożliwia. Metafizycy zbyt kurczowo trzymają się tak zwanych tez zdrowego rozsądku, nie dostrzegając, że kategoria spontaniczności jest jedynie kategorią genetyczną. Bycie też zdrowego rozsądku nie oznacza zarazem bycia tezą słuszną i uzasadnioną. Następnie – zauważył ks. prof. Herbut – pewne poglądy upraszcza się maksymalnie, co w konsekwencji powoduje, że unika się dyskusji z innymi teoriami. W przypadku wyjaśniania redukcyjnego nie wykorzystuje się schematów logicznych w celu precyzacji myśli i unikania błędów. Z innej strony – zdaniem prelegenta – przecenia się niektóre twierdzenia, które w następstwie urastają do rangi już opracowanej teorii, jak ma się rzecz na przykład z teorią poznania istnienia. Przeciw bezgranicznemu zaufaniu zdrowemu rozsądkowi przy uprawianiu metafizyki protestował także ks. bp B. Bejze. W podobnym duchu w dyskusji panelowej w pierwszym dniu obrad wypowiadał się prof. L. Koj („Jak widzę szkołę lubelską”). Jego zdaniem szkoła lubelska nie może zapominać i niejako udawać, że nie ma ogromnej wiedzy nowożytnej. Trzeba przyjąć – kontynuował prof. Koj – postawę otwar-

tą, która choć wymaga odwagi i wiele wysiłku, przyniesie pożądany efekt, a co najważniejsze nie pozwoli na zamknięcie się w przysłowiowym getcie.

W toku dyskusji panelowych przewijało się ogólne pytanie: w jakim stopniu zdaje egzamin głoszona w szkole lubelskiej tak zwana autonomiczność zarówno przedmiotu filozofii, jak i jej metody i celu? Czy środki i argumenty wytaczane w obronie owej autonomiczności de facto nie powodują – jak pytał prof. Czerkawski – że nader często „konserwuje się” to, co wymaga właśnie zmiany, odrzuca się zaś to, co wymaga utrzymania w mocy i pielęgnowania? I – jak można przypuszczać – nie chodzi tutaj o negację czy też dezawuowanie autonomiczności filozofii jako nauki wśród nauk, lecz o szukanie nowej metody umożliwiającej właśnie obronę autonomiczności filozofii, która z jednej strony stawia czoło nowym problemom, umożliwi ich omówienie i wykorzystanie, z drugiej zaś strony sprzyjać będzie zachowaniu tego, co najważniejsze i istotne.

Dyskutowano ponownie kwestię tak zwanego porozumienia programowego, które zaistniało w latach pięćdziesiątych na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej. W rozważaniach nad tą kwestią szukano – jak się wydaje – przesłanek umożliwiających zrozumienie, dlaczego obecnie nie istnieje i w zasadzie jest niemożliwe pojawienie się takiego porozumienia. Poprzedniego dnia, podczas wieczornej dyskusji, prof. Stępień wyjaśniał, że „porozumienie programowe”, zawarte początkowo między Swieżawskim, Kalinowskim, Krąpcem i Kamińskim, a dotyczące trzech kwestii: zasadniczej roli metafizyki, wagi uprawiania historii filozofii, wartości badań me-

tafilozoficznych – nie było umową, którą zawarto przy zielonym stoliku. Oni – kontynuował prof. Stępień – nie umówili się, ale pracując razem, w ciągłym porozumieniu, doszli do wspólnego programu. Zatem podstawą była wolna i niczym nie skrepowana dyskusja, pragnienie rozwiązania problemu, zmierzania się z nim.

Obserwowane dzisiaj rozczłonkowanie Wydziału oraz podział na zamknięte grupy nie sprzyjają pojawieniu się dyskusji, a w jej następstwie wypracowaniu porozumienia programowego. Czyżby okres lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych na Wydziale, o którym prof.

Swieżawski mówił, że był czasem „aurea prima aetas”, przeminął bezpowrotnie? Czy nie jest tak, że owa „unitas in varietate”, która poprzednio cechowała i odróżniała Wydział Filozoficzny na KUL-u, stała się dzisiaj jedynie czystą „varietas”? A może dzieje się tak, że dawne kontakty, prace zespołowe pracowników Wydziału powoli zastępowane są kontaktami z innymi środowiskami, a zamiast współpracy wewnętrznej ceni się bardziej współpracę zewnętrzną? Być może do oceny dzisiejszej sytuacji na Wydziale Filozofii w kategoriach sukcesu albo porażki potrzeba jeszcze kilkunastu lat.

Ks. Paweł F. RĄBCA

MUZYKA MOŻE BYĆ DOBRA ALBO ZŁA O duszpasterskiej funkcji studia muzycznego

ZNACZENIE MUZYCZNEGO DOŚWIADCZENIA

Często słyszymy opinię, że można słuchać muzyki nie angażując się w nią oraz że żadna jej forma nie jest szkodliwa dla słuchacza. Nawet ostra muzyka młodzieżowa nie jest postrzegana jako szkodliwa. Doskonale wiemy z codziennego doświadczenia, że człowiek nie może żyć bez muzyki, stanowi ona część jego wewnętrznego „ja”, jest swoistym notatnikiem jego przestrzeni duchowej.

Wielu uczonych dowodziło, że muzyka jest odpowiednikiem mowy i owych wzniesień i upadków wyrażanych przez ludzką mowę. Język chiński zna drobne, jakby muzyczne niuanse, które precyzują znaczenie identycznych skądinąd wyrazów. Podobnie w plemionach Bantu czy Hotentotów, a więc tam, gdzie napotykamy stosunkowo wczesne formy muzykowania, istnieje silny związek między muzyką a mową. Odebrać wodzowi afrykańskiemu jego wodzowski bęben jeszcze dziś oznacza pozbawienie go godności króla. Muzyka miała siłę magiczną, w rękach kapłanów czy czarowników mogła być instrumentem oddziaływania na innych.

O tym, że muzyka ma wpływ na człowieka, mówi etnologia badająca kultury prymitywne. O potrzebie muzyki świadczą wymownie wykopaliska, w których znajdowano także instrumenty. Muzyka jest bodaj tak dawna, jak dzieje człowieka: nie istnieją kultury bez muzyki. Znane są instrumenty muzyczne pochodzące z okresu paleolitu, jak np. kołatki, grzechotki, bębny, piszczałki, rogi oraz prymitywne instrumenty strunowe. Można z nich wydobyc tylko proste dźwięki. Charakterystyczne jest to, że w wielu kulturach formy muzyki nie zmieniały się przez długie tysiąclecia. Tak było przede wszystkim w kulturach Chin, Indii, Babilonii, Asyrii, Egiptu czy Palestyny¹.

Z doświadczenia wiemy, że wówczas, gdy słuchamy muzyki, którą bardzo lubiliśmy przed laty, wracają chwile, ludzie, okoliczności, które stały się częścią naszej historii. Ileż to razy w różnych pięknych momentach słyszeliśmy określoną melodię? Być może była to niezapomniana wędrowka, śpiew przy ognisku? Często wracamy do chwil, gdy coś ważnego zmieniło naszą drogę

¹ Zob. B. Schaeffer, *Dzieje muzyki*, Warszawa 1983, s. 17-20.

życiową. Są przecież takie melodie, które uobecniają najważniejsze fakty tworzące historię naszego życia. Istnieje też muzyka, której nie chcemy słuchać – jest dla nas przykra, chociaż niekoniecznie muszą zauważać to inni. Przypomina nam o bolesnych doświadczeniach, które goiły się jak otwarta rana przez wiele dni, np. wspomnienia chwil przeżytych z ludźmi, z którymi musieliśmy się rozstać. Często zastanawialiśmy się, dlaczego ta muzyka wywołuje nostalgię i pragnienie powrotu do czasu bezpowrotnie minionego.

Muzyka zdolna jest wyrażać stany emocjonalne: mówi się przecież, że jakiś utwór jest patetyczny lub sentymentalny, skoczny lub posępny. Żaden Europejczyk nie pomyli muzyki żałobnej z weselną ani kościelnej z taneczną, jeżeli to dotyczy muzyki z naszego kręgu kulturowego. Muzyka wyzwala nawykowe, a raczej: wyuczone poprzez obcowanie z nią reakcje. I tak zostaliśmy nauczeni, że muzyka Chopina ma nam się kojarzyć z polskością, ludowością, z romantyzmem itd. Odbiorcze stereotypy dotyczą nie tylko kompozytora, ale i konkretnego utworu, formy muzycznej, gatunku (walc, marsz, msza), stylu. Muzyka ma duży wpływ na to, jak odbierany jest obraz: na przykład czołgi, narzędzia zbrodni prezentowane telewizji z towarzyszeniem figlarnej muzyki, wydają się niepozornymi zabawkami, natomiast z muzyką poważną dają wrażenie przygnębiającej śmiertelności powagi. Muzyka nie dysponuje takimi jednostkami wypowiedzi, jak choćby słowa w języku ojczystym, które wskazywałyby na cokolwiek w sposób jednoznaczny. Ale słuchacz kształtuje w swojej wyobraźni obrazy, zdarzenia, które wprowadzają w specyficzny i nie-

powtarzalny świat². Wyływa stąd wniosek, że muzyka ma znaczący wpływ na rozwój człowieka, na kształtowanie jego przyszłości.

ASPEKT MORALNY NIEBEZPIECZEŃSTWA NIEWŁAŚCIWYCH WZORCÓW

Jeżeli pierwsze zetknięcie młodego człowieka ze złem dokonało się w kontekście słuchania określonej muzyki, to trudno później przeprowadzić moralną „kurację odwykową” z pominięciem tej formy muzycznej. Od ponad trzydziestu lat można mówić o młodzieżowej rewolucji muzycznej: bez partii politycznych, bez wyborczych przemówień, nawet bez manifestu ideologicznego, który by oznał cel i zadania. Po raz pierwszy w historii głęboka rewolucja ekonomiczna, moralna, i kulturalna wybrała proklamację swojego radykalizmu przez piosenki i gwiazdy rocka. Początkowo nie traktowano tego zjawiska poważnie. Wyobrażano sobie, że to moda, która minie, jak wszystkie inne formy muzyki rozrywkowej. Muzycy, pytani o powody nowofalowej rewolucji, odpowiadali, że grają, bo czują potrzebę krzyczenia w naszym niezbyt kolorowym życiu. Muzyka to dla nich forma wewnętrznego buntu i ucieczki w niekontrolowany świat. W warstwie znaczeniowej jest to muzyka smutna, agresywna i drapieżna. Tylko krzyk może zostać usłyszany w pozbawionej własnej twarzy masie. Jedynie słowo atakujące człowieka, wdzierające się siłą w jego życie, zostanie przez niego do-

² Zob. I. R a m m e l, *O muzyce filmowej*, „Wychowanie Muzyczne w Szkole” 1986, nr 2, s. 80-87.

strzeżone i odróżnione od pozbawionej treści słownej papki.

Większość ludzi uważa muzykę młodzieżową za nieszkodliwą formę rozrywki lub egzaltacji młodzieży. Konteksty, na które zazwyczaj nie zwraca się uwagi, dostrzeżone zostały w wyznaniach dawnego discjockeya i kierownika zespołu rockowego Boba Larsona: ostrzegają one przed muzyką, która przede wszystkim dąży do zniszczenia niepowtarzalnej osobowości słuchacza, może stać się nawet czymś więcej niż ideologią. Kształtuje ona bezkierunkowy strumień doznań i zawęża go do stereotypowych wzorców przeżyciowych. Już Beatlesi twierdzili: „Nasza muzyka jest zdolna wywoływać chwiejność emocjonalną, patologiczne zachowanie się, a nawet bunt i rewolucję. Rock jest czymś więcej niż muzyką: jest środkiem energetycznym nowej kultury i rewolucji światowej”. Geoffrey Cannon (angielski krytyk muzyczny) pisał: „Muzyka rockowa dostając się w nieodpowiednie uszy może stać się inspiracją do zbrodni”. A oto inne wypowiedzi: George Harrison (dawny członek zespołu The Beatles): „Muzyka jest głównym punktem zainteresowania współczesnej młodzieży. Nie ma żadnego znaczenia, czy starsi jej słuchają czy nie – oni i tak są skończeni”; Graham Nash: „Muzyka pop jest środkiem komunikacji, który determinuje myśli osób, które jej słuchają. Sądzę także, że muzycy uzyskują przez nią fantastyczne możliwości. Mogliby kierować światem – mają do dyspozycji wystarczającą siłę”; Mick Jagger (wokalista zespołu Rolling Stones, zwany „Lucyferem Rocka”): „Pracujemy ciągle nad ukierunkowaniem myśli i woli osób, a większość innych grup robi to samo”.

W swoim bestsellerze zatytułowanym *Zrób to* anarchista Jerry Rubin napisał: „Elvis [Presley] obudził nasze ciała całkowicie je zmieniając. Mocny rock zawiera swój sekret w energicznym bicie, łatwo wchłanianym przez nasze ciało, pociągający rytm podniecenia, wszystkie ukryte pasje. Rock zaznaczył początek rewolucji. Nasz sposób życia, narkotyki, nasze ubranie, muzyka rockowa to jest prawdziwa rewolucja”. A oto wypowiedź Jimmy Hendrixa: „Ludzi można muzyką zahipnotyzować, a gdy w ten sposób trafiamy w ich najślabszy punkt, możemy przekazać do ich podświadomości wszystko, co tylko zechcemy...”

W konsekwencji treści moralne zawarte w tekstach wykonywanych przez współczesne zespoły oscylują wokół następujących zagrożeń duchowych: infantylnizmu, perwersji seksualnej we wszystkich jej formach, nawoływania do buntu przeciwko ustalonemu porządkowi, sugestii samobójstwa, podsycania do gwałtów i zabójstw, poświęcania się szatanowi, okultyzmu, magii. Wszyscy muzycy, a zwłaszcza producenci rockowi wiedzą, że taka muzyka ma wielu odbiorców. Wystarczy pobieżna analiza procentowego udziału tego typu muzyki wśród innych propozycji rynkowych.

CEL I ZADANIA STUDIA „MAKARIOI”

Od dłuższego już czasu zamiarem wielu muzykujących grup było utworzenie studia, które spełniałoby aktualne wymogi poziomu i jakości nagrania oraz umożliwiło promocję i przekaz muzyki o inspiracji chrześcijańskiej. Próbowano podejmować to na różne sposoby. Celem działalności studia „Makarioi”, utworzonego w ramach Redakcji Ewan-

gelizacyjnej Wydawnictwa Archidiecezji Gdańskiej „Stella Maris”, jest szeroko pojęta promocja zespołów katolickich. Stwarzamy korzystne warunki nagrania kasety młodzieżowym zespołom parafialnym, aby ułatwić im rozwój. Dlatego „Makariori” jest studiem przenośnym: nagrania można realizować w parafii. Nowoczesny sprzęt umożliwia przekroczenie wielu ograniczeń technicznych. Studio realizujące nagrania zastrzega sobie prawa autorskie nagrania i możliwość dystrybucji części kaset we własnym zakresie. Dzięki temu może realizować swoją działalność ewangelizacyjną.

Młodzi ludzie na ogół mają świadomość, iż nie wystarczy dostrzeganie zła w świecie subkultury młodzieżowej. Istnieje wielka potrzeba skutecznego przeciwstawienia się mu poprzez tworzenie kultury, którą można określić mianem nowej „cywilizacji miłości”. Muzyka tworzona przez chrześcijan powinna służyć integracji człowieczeństwa wynikającej z wiary w obecność Jezusa. Wyzwolenie płynące z wiary wymaga więcej trudu, niż to, które bierze się z odrzucenia zła. Oczekiwanie od „mocnego uderzenia” wyzwolenia dość szybko prowadzi do rozczarowania i frustracji. Natomiast poprzez integrację ducha zmysły otrzymują nową głębię i sięgają nieskończonych horyzontów duchowej przygody. Dobra muzyka nie jest efektem chwili, lecz owocem uczestnictwa w życiu. Jej oddziaływanie nie urzeczywistnia się przez pojedynczego człowieka, lecz dopiero we wspólnocie z innymi. Wspólne uwielbienie Boga śpiewem sprowadza wiele działań i wartości do jednego mianownika. Dzieje się to dzięki modlitwie towarzyszącej próbom i występom. Jest ona tak istotna, że centrum uwagi zajmuje kształtowanie du-

cha wspólnotowego, a obecność Ducha Pocieszyciela staje się wewnętrznym doświadczeniem.

Muzyka modlitwy i wiary poszukuje w uniesieniu człowieka jego integracji, jednak człowiek nie odnajduje jej w sobie samym, ale dopiero w przekroczeniu siebie samego i zanurzeniu się w obecności Pocieszyciela. Śpiew i muzyka służą uwielbieniu Jezusa, są przepelnione pragnieniem służby Jemu, bycia Jego narzędziem po to, by On zmieniał nas i tych, którzy się z nami modlą. Dobra muzyka pozwala nam przeczuć, czym jest wolność, która nie niszczy, lecz łączy, gromadzi w jedno i oczyszcza. Rzeczywistość odsłania naszą słabość. Jest to znakiem, że mamy się zatrzymać, że musimy się spotkać, aby oddać to wszystko, co robimy, Panu, aby powrócić do pierwotnej miłości.

Aby dobrze śpiewać, trzeba nieustannie stawiać sobie wymagania. Wtedy świadectwo muzyki będzie dobre i prawdziwe. Jednym z takich wymagań jest trwanie w łasce uświęcającej, wspólne uczestnictwo w liturgii i obecność na spotkaniach modlitewnych. Poprzez śpiew pragniemy przekazać też nasze codzienne doświadczenie miłującej obecności Boga, nieustannego, obfitego obdarowywania, poczucia bezpieczeństwa: On jest naszym Pasterzem. Jeżeli w człowieku płonie nadzieja, rośnie pragnienie, aby zapalać nią innych. Jeżeli serce człowieka jest pełne dziękczynienia czy uwielbienia, to nie można nie wołać z radości, nie śpiewać, nie muzykować.

DZIAŁALNOŚĆ STUDIA „MAKARIOI”

Dotychczas w studiu „Makariori” nagrano siedemnaście tysięcy egzem-

plarzy kaset kilkunastu zespołów. Wymienię tylko najważniejsze nagrania.

Panu Bogu w okno (SNP 500). Kasetą zrealizowaną przez zespół studentów Archidiecezjalnego Seminarium Duchownego „Młode Wino” w Gdańsku. Zespół prowadzi alumn Mateusz Warmiak, który jest jednocześnie inspiratorem spotkań modlitewnych i koordynatorem ewangelizacji w gdańskim seminarium. Nagranie to stanowią pełne radości pieśni uwielbienia, które inspirują już wiele wspólnot modlitewnych w Polsce. Proste, zaczerpnięte z Pisma świętego teksty, tchną radością tworzenia. Towarzyszy im niespotykana aranżacja muzyczna zawierająca w sobie echo śpiewów morskich. Pieśni te znane są już słuchaczom Radia Maryja.

Pieśni maryjne (SNP 110). Jest to zbiór tradycyjnych pieśni maryjnych przy akompaniamencie organowym. Pierwsza część kasety zawiera blok pieśni fatimskich. Źródłowa muzyka i teksty są wzorem poprawności wykonania. Młodzieżowy chór „Juventus” działający przy parafii św. Krzyża w Tczewie, prowadzony przez mgra Kazimierza Ostrowskiego może poszczycić się zdobyciem wielu nagród i wyróżnień oraz koncertami poza granicami kraju. W ciągu trzydziestu lat swego istnienia opracował szeroki repertuar obejmujący muzykę dawną i współczesną.

Różaniec śpiewany (SNP 800). Kontemplacyjny śpiew różańca może być skuteczną pomocą w osobistych rozważaniach, na przykład podczas jazdy samochodem. Oryginalne wykonanie jednej z jego części w języku hebrajskim doskonale pomaga przeżyć tę modlitwę. Tym doświadczeniem dzielą się bracia i siostry Wspólnoty Krzyża – Publicznego Stowarzyszenia Wiernych.

Stowarzyszenie, istniejące od roku 1986, powstało jako owoc rekolekcji oazowych Ruchu Światło – Życie, prowadzonych przez o. Janusza Jędryszka (OFM Conv.) na Kaszubach. Biskup diecezjalny, Jan Szlaga, w 1992 roku erygował Wspólnotę Krzyża jako Publiczne Stowarzyszenie Wiernych.

Diakonia ewangelizacji z Gdyni... (SNP 160). Kasetę zrealizowano w czasie czuwania grup modlitewnych w wigilię Zesłania Ducha Świętego w Gdyni, prowadzonego przez wspólnotę należącą do Ruchu Światło – Życie w Gdyni Obłuzu. Lider zespołu, Marek Filar, podejmuje liczne działania o charakterze ewangelizacyjnym. Kasetą zawiera najnowsze, dynamiczne i bezpośrednie w wyrazie pieśni chwały. Mogą być one przykładem prowadzenia wspólnotowej modlitwy uwielbienia.

Arsis (SNP 140). Zespół studentów i młodzieży pracującej działający na terenie Lęborka. Opiekunem zespołu jest ks. Dariusz Nenca. Małgorzata Bręczewska – dusza zespołu proponuje nowe opracowania znanych już piosenek, które mogą umilić wykonywanie codziennych obowiązków. Ich uwspółcześnione brzmienie przeznaczone jest dla szerokiego kręgu odbiorców.

Osiem błogostawieństw (SNP 120). Głęboko zakorzenione w tradycji Kościoła pieśni w wykonaniu dziecięcej scholi „Norbertanki”. Schola, która powstała w 1990 roku, liczy 35 członków. Prowadzona jest przez parafialnego organistę Mariusza Manuszewskiego. Swą nazwę wzięła od sióstr norbertanek, które osadził w Żukowie – mieście działalności scholi – książe gdańsko-pomorski Mściwój I. Schola uczestniczy we wszystkich uroczystościach religijnych w swojej parafii, a także śpiewa gościn-

nie w innych parafiach. Do osiągnięć scholi należy pierwsze miejsce w kategorii scholi dziecięcych na IV Konkursie „Maria Kantat” (1995 r.) oraz wytypowanie przez arcybiskupa gdańskiego do wykonywania śpiewów ambrozjańskich. *Osiem błogostawieństw* – to rzadko spotykana propozycja na rynku płytowym. Piękna w swojej prostocie i ciepłym brzmieniu.

Millenium (SNP 100). Kierownikiem zespołu, w którego skład wchodzi uczniowie gdańskich szkół muzycznych, jest Agnieszka Buczyńska. Swoją osobowością wpłynęła ona na ciepłą, „rodzinną” atmosferę wykonywanych utworów. Bogate instrumentarium skrzypcowe stwarza klimat chrześcijańskiej ballady.

Pan naszą Sprawiedliwością (SNP 170). Od kilku już lat na wspólnej modlitwie gromadzi się wspólnota utworzona w parafiach Gdyni. Stanowią ją studenci i młodzież pracująca Trójmiasta. Dzięki uzdolnieniom muzycznym lidera Marcina Bilińskiego wspólnota podjęła cenną i potrzebną w Kościele inicjatywę rozwijania talentów na chwałę Pana. Efektem tej pracy jest ta właśnie kasetka.

Convivium (SNP 600). Kolebką życia duchowego zespołu prezentującego się na tej kasecie jest wspólnota w Brodnicy, założona w 1986 roku przez ks. Pawła F. Rąbcę – obecnie wspólnota Effatha. Nazwa „Convivium” (z łac. „wspólne życie”) określa przynależność do wspólnoty, relacje miłości, dzielenia życiem, radość bycia razem, wspólnotę dążenia. Najbardziej integralną

wartością jest miłość do Jezusa i bliźnich. Inspiracją do modlitwy poprzez śpiew stały się słowa: „Napełniajcie się Duchem, przemawiając do siebie wzajemnie w psalmach i hymnach, i pieśniach pełnych ducha, śpiewając i wysławiając Pana w waszych sercach” (Ef 5, 18-19). Dużą zasługę w kształtowaniu ducha zespołu ma laureat I nagrody na VIII Przeglądzie Zespołów Oazowych – zespół „Communio” pod kierownictwem Tadeusza Formeli.

Verba Veritatis (SNP 200). *Radość Twoja wypełnia mnie* (SNP 190). Kolejne dwie kasetki są związane z sopockim środowiskiem parafii św. Michała. Tamtejszy wikariusz ks. Grzegorz Stolczyk prowadzi trzy zespoły młodzieżowe oraz zespół rodzinny. Kasetka powstała z myślą o dzieciach i ich rodzicach. W zamierzeniu zespołu wspólne śpiewanie ma łączyć jeszcze większym węzłem miłości wspólnotę rodzinną. Radość wspólnego młodzieżowego muzykowania „Verba Veritatis” tchnie świeżością i niesie we wspólne życie więcej radości. Utwory są w większości znane z pielgrzymek oraz rekolekcyjnych oaz.

Dzwoneczki kaszubskie (SNP 180). Pierwsza z ośmiu kaset znanego pod tą nazwą zespołu dziecięcego, prowadzonego przez ks. kanonika Piotra Topolewskiego proboszcza parafii św. Rodziny w Gdyni, jest przygotowana specjalnie na czas adwentu i Bożego Narodzenia. Jest to ciekawa propozycja dla katechetów i animatorów grup dziecięcych. Kolejne części będą poświęcone następującym po sobie okresom roku liturgicznego.

Wojciech CHUDY

O ETHOS ŚRODKÓW SPOŁECZNEGO PRZEKAZU
Sprawozdanie z seminarium Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji
Warszawa, 10 XII 1996 r.

Obserwuje się ostatnio przejawy często występującej zależności środków masowego przekazu od polityki, ściślej – od instytucji politycznych, które sprawując funkcje rządzące w kraju, dominują w życiu społecznym. Można to zaobserwować przyglądając się częstym zmianom na wysokich stanowiskach w telewizji publicznej oraz kierowaniu się mass mediów na cele materialne i na sensacje. Narzuca się przykra konstatacja, że w naszej młodej demokracji, po dziedzinach polityki, gospodarki i obyczajów, obniżenie kultury dotyka z kolei środków masowego przekazu. Znaczna deformacja naszej kultury dotyczy tej właśnie dziedziny – mimo nadziei żywionych po 1989 roku co do „czwartej władzy” jako czynnika równoważącego niestabilną i często nieobliczalną planszę polityczną. Stąd należy z uznaniem powitać inicjatywę Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji, a zwłaszcza jej członka dra Jana Szafrąca, który 10 grudnia 1996 roku zorganizował seminarium na temat wymiaru moralnego funkcjonowania mass mediów zatytułowane „Norma dobrego obyczaju w mediach audiowizualnych”. Warto dodać, że to już drugie seminarium zorganizowane w ramach tej instytucji

przez senatora Szafrąca. Pierwsze odbyło się we wrześniu 1996 roku i nosiło tytuł „Kultura słowa w mediach audiowizualnych”. Brali w nim udział tacy luminarze języka polskiego, jak profesorowie Jan Miodek, Andrzej Markowski, Jerzy Bralczyk i Walery Pisarek. Opublikowane już materiały z tego seminarium wręczono na grudniowym seminarium w Warszawie.

Innym walorem organizacyjnym omawianego seminarium była obecność na sali, oprócz prelegentów, około pięćdziesięciu dziennikarzy, działaczy i decydentów w dziedzinie mass mediów. Seminarium stanowiło przykład dobrze adresowanej imprezy, nie zamykającej się w kręgu jednakowych poglądów, ale odbieranej i omawianej przez różnorodne środowiska. Idee ogłoszone na seminarium zderzały się między innymi z opiniami praktyków i uzyskiwały akceptację bądź podpadały pod krytykę – weryfikowane w ten sposób przez „samo życie”.

W trakcie seminarium wygłoszono pięć odczytów. Cykl otworzył Wojciech Chudy (KUL) odczytem zatytułowanym „Ethos środków społecznego przekazu w perspektywie norm”. Był to referat najogólniejszy, koncentrował się

bowiem na aspekcie podstawowej normy moralnej, która stoi w pewien sposób u fundamentów każdej normy szczegółowej, a więc także u podstaw norm regulujących działanie mass mediów. Tą normą podstawową, według prelegenta reprezentującego pogląd personalistyczny, jest *godność* osoby – wartość metafizyczna każdego człowieka, która – w tym miejscu zostaje sformułowana norma – nie powinna być naruszona poprzez działania w jakichkolwiek dziedzinach ludzkiego życia indywidualnego i społecznego. W sprawie funkcjonowania mass mediów Wojciech Chudy ukazał konkretyzacje naruszania bądź respektowania tej normy zarówno w płaszczyźnie jednostkowej (na przykład w kontekście sformułowania tzw. etycznej definicji pornografii i normy zakazującej pornografii), jak i w wymiarze wspólnotowym, gdzie godność ludzką afirmuje się między innymi poprzez respektowanie w środkach przekazu praw i wartości kultury, narodu czy religii.

Po odczycie o charakterze etycznym, odnoszącym się do dziedziny wszystkich mass mediów, problem dobrego obyczaju podjęto z perspektywy poszczególnych środków przekazu. Dominującym okazał się aspekt telewizji.

Krzysztof Zanussi przedstawił referat zatytułowany „Estetyka dobrego obyczaju”. Materią tego odczytu stanowiły doświadczenia artystyczno-etyczne. Autor, znany reżyser, wykładowca i teoretyk, sformułował na wstępie *kryteria dobrego obyczaju* w środkach audiowizualnych, w szczególności w kinie i telewizji. Stanowi je kryterium respektowania swoistego tabu związanego z tematami cierpienia, miłości i śmierci. Według prelegenta te warto-

ści zawsze powinny stanowić próg ingerencji i penetracji środków masowego przekazu, określać normę powściągliwości i pokory przy „interwencji medialnej” w życie intymne człowieka i wspólnoty. W szczególności Zanussi apelował do decydentów telewizji publicznej, utrzymywanej z pieniędzy podatników, o postawę wyznaczającą normę społeczną dobrej telewizji. Programy w tej telewizji powinny być swoim wzorcem ethosu środków masowego przekazu. Referat zawierał również wiele przykładów negatywnych, ukazujących między innymi żerowanie na ciekawości widza odnośnie do intymnego życia innych ludzi. „Komercyjne” wykorzystywanie zjawiska podglądactwa (drastyczne talk shows telewizyjne lub widowiska, w których fikcja naśladuje życie autentyczne i poprzez nagromadzenie scen agresywności i brutalności zdobywa sobie coraz większą publiczność) jest bardzo częstym dziś przypadkiem naruszania normy dobrego obyczaju w środkach przekazu.

Kolejny referat wygłosił senator „Solidarności” Piotr Andrzejewski, prawnik. Tytuł referatu: „Ochrona normy dobrego obyczaju w prawie”. Głównym akcentem jego odczytu było stwierdzenie, iż w związku z niskim poziomem wrażliwości etycznej wśród pracowników i decydentów środków społecznego przekazu oraz relatywizacją wartości w tych środkach – istotną *szansę* dla regulacji normatywnej i normatywno-moralnej w mass mediach stanowi prawo. Niestety, jak stwierdził senator Andrzejewski, istnieją znaczne perturbacje w dziedzinie egzekucji ustawy, na przykład ustawy o radiofonii i telewizji, ponieważ przy jej realizacji ingerują zazwyczaj czynniki polityczne.

Egzekwowanie przepisów ustawy w części restrykcyjnej napotyka duże trudności. Nierzadko dochodzi do naruszenia w mediach dobrego imienia drugiej osoby, wartości religijnych, patriotycznych czy dobrych obyczajów nie pociągającego za sobą żadnych sankcji prawnych. Interesy polityczne, również ekonomiczne, ciągle dominują nad słabym jeszcze ethosem prawa w naszym kraju. Jak zauważył senator Andrzejewski, Krajowa Rada Radiofonii i Telewizji posiada jednak sankcję ułatwiającą egzekwowanie prawa w dziedzinie mediów audiowizualnych; jest nią cofnięcie koncesji. Rada jednakowoż z tej sankcji jeszcze dotychczas nie skorzystała.

Niektóre przejawy manipulacji telewizyjnej w instytucji, która – będąc pozbawiona wyraźnego ethosu – kieruje się w swej działalności nadawczej innymi wartościami, zwłaszcza wartością rynku, przedstawił Maciej Iłowiecki. Jego prelekcja była zatytułowana: „Obróbka skrawaniem – kilka uwag o tele-rzeczywistości”. Na wstępie nawiązał do znanego powiedzenia „króla” dziennikarzy amerykańskich Waltera Lippmanna, twierdzącego, że środki masowego przekazu „rzeźbią obrazy w naszych umysłach”. Prelegent, doświadczony praktyk i teoretyk w dziedzinie mass mediów, poszedł w swoim twierdzeniu jeszcze dalej niż Lippmann mówiąc, że telewizja „skrawa nasze umysły”. Pozbawiona zdecydowanego ethosu dokonuje deformującej selekcji informacji, przykrawając w ten sposób widzenie świata odbiorcy do pewnych kryteriów celowo (interesownie z punktu widzenia nadawcy) narzucających na umysły ludzi. Iłowiecki wyliczył osiem efektów, które powoduje ma-

nipulacja telewizyjna (niektóre z tych skutków wypływają z „manipulacji nieświadomej”, wynikającej z wewnętrznych praw medium telewizyjnego, na przykład ze specyficznej formy szybkich informacji czy tasiemcowych seriali). Do tych efektów deformujących w istocie życie duchowe społeczeństwa należą: konstruowanie kryterium normalności (między innymi „normalności”, którą kreuje fabuła i rzeczywistość przedstawiana w serialach telewizyjnych), funkcjonowanie tak zwanych „autorytetów dyżurnych” (wykreowanych sztucznie przez telewizję i bardzo często nie mających realnych podstaw w wartościach, które reprezentują lansowane w ten sposób osoby) oraz wtórny analfabetyzm kulturowy wynikający ze zdominowania życia umysłowego i emocjonalnego Polaków przez telewizję („świat znam z telewizji”). Na koniec M. Iłowiecki podkreślił rolę prawdy obiektywnej w budowaniu ethosu dobrej telewizji. Konkluzja referatu była jednak negatywna: prawda istniejąca obiektywnie jest w trakcie procesu deformacji i manipulacji telewizyjnej relatywizowana, podlega destrukcji i niszczącemu wpływowi antywartości.

Ostatnim referatem seminarium było przedłożenie Karola Jakubowicza, przewodniczącego rady nadzorczej telewizji publicznej, zatytułowane „Norma dobrego obyczaju w Anglii”. Prelegent przedstawił fragmenty skryptu wydane-go przez BBC – najszacowniejszą instytucję w dziedzinie mass mediów, liczącą sobie już siedemdziesiąt lat. Skrypt nosi tytuł „Wytyczne dobrej roboty dziennikarskiej” i zawiera wiele technicznych, proceduralnych, a także etycznych wskazówek dotyczących pracy dziennikarza telewizyjnego i radiowego. W ety-

ce dziennikarskiej, jak stwierdził Jakubowicz, dominują trzy wartości będące wartościami orientującymi moralnie w tej profesji. Są to: prawda, odpowiedzialność i swoboda wypowiedzi. Zasada dobrego obyczaju według podręcznika BBC jest porównywalna z zasadą przyzwyczajenia. Mniej jest w tej normie elementu ścisłego określenia granic, więcej wrażliwości kulturalnej i wycucia moralnego. Wśród wielu cytowanych przez prelegenta paragrafów tego opracowania zwracała uwagę rola empatii, wskazywanie na konieczność myślenia o drugich, o odbiorcy – o tym, z kim przeprowadza się wywiad, kogo się filmuje, a także o tym, dla kogo jest przeznaczony konkretny program. Ten pozytywny przykład kształtowania normy dobrego obyczaju przedstawiony przez ostatniego prelegenta został w części dyskusyjnej seminarium skonstrastowany z jego bulwersującymi wielo uczestników twierdzeniami, które pozostawały w sprzeczności z ethosem demokratycznej instytucji, o której mówił w swoim referacie. Z jego głosu w dyskusji można było mianowicie odczytać swoiście spolityzowaną wizję mass mediów, zgodnie z którą każdy środek przekazu w swej podstawowej funkcji manipuluje odbiorcami. Zakładając tę wizję można przeprowadzić – i przewodniczący Jakubowicz uczynił to w jednej ze swoich opinii – linię łączącą czy nawet identyfikującą (w aspekcie oddziaływania środków przekazu na społeczeństwo) okres PRL i okres funkcjonowania tak zwanego rządu solidarnościowego. Nic dziwnego, że takie dictum wywołało burzliwą dyskusję przede wszystkim koncentrującą się na podkreśleniu istotnej różnicy pomiędzy tymi dwoma okresami: jednym – totalitar-

nym, z całkowitym zmonopolizowaniem środków przekazu, i drugim – pluralistycznym, zarówno w dziedzinie polityki, jak i środków przekazu.

Dyskusja po odczytach stanowiła mocną stronę spotkania. Dyskutowano z jednej strony o podstawowych wartościach moralnych mass mediów. Zwracano uwagę na obniżanie się standardów moralnych w społeczeństwie w ogóle i w pracy środków przekazu w szczególności. Z drugiej strony spora część dyskusji poświęcona została normom prawnym jako – jak to określił jeden z uczestników – minimum dobrego obyczaju, które powinno być respektowane w środkach przekazu. Prawo może formować moralność mass mediów, jednak niestety – zauważono w konkluzji – samo ulega relatywizacji i liberalizacji w wielu wymiarach zależnych od aktualnych stosunków społecznych, trendów światowych itp. Znako- mitym przykładem ilustrującym ogólną tendencję panującą w prawie środków przekazu był przykład podany przez senatora Szafranca, który ukazał historyczną linię modyfikacji kryterium obsceniczności (pornograficzności), jaka przebiegała w prawie mass mediów w Stanach Zjednoczonych. W ciągu kilkudziesięciu ostatnich lat najpierw kryterium to stanowiło „odczucia człowieka wrażliwego”, zwłaszcza odczucia dziecka, które mogło być szczególnie narażone przez oglądanie drastycznych obrazów. Po kilkunastu latach kryterium to zostało zmienione i określone jako „odczucie człowieka przeciętnego”, aby po kolejnym odstępie czasu (już w czasach nam bliższych) osiągnąć stadium formuły mówiącej o „nienarażaniu wrażliwości człowieka rozsądnego”. Wreszcie w naszych cza-

sach, czyli w erze Clintona, kryterium obsceniczności zostaje określone przez odwołanie się do „odczucia i oceny eksperta”. To widoczne przejście od respektowania uczuć widza, publiczności i społeczeństwa do oparcia sądów o wartościach jedynie na ocenach profesjonalistów nie jest dobrym prognostykiem na przyszłość środków społecznego przekazu. Ciśnienie praw rynku będzie się na pewno nasilało: nie pozostanie to bez wpływu na charakter etyczny prasy, radia i telewizji. Tym istotniejsza staje

się w tej sytuacji rola społeczeństwa – głos odbiorców: czytelników, słuchaczy i widzów powinien być coraz silniejszym faktorem współtworzenia ethosu dobrych obyczajów mediów.

Jednodniowe seminaria senatora Szafranca i Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji przynoszą sporo pożytku. Nie tylko poszerzają naszą wiedzę o mass mediach, ale pełnią również wyraźną funkcję edukacyjno-wychowawczą. Celowy jest więc postulat kontynuowania tego cyklu.

Anna TRUSKOLASKA

FORUM W OBRONIE PRAWDY

W dniach 14-15 grudnia 1996 roku odbyło się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim II Forum Młodzieży Akademickiej. Temat: „Kultura – media – Kościół” jest kontynuacją zeszłorocznego I Forum, które odbyło pod hasłem: „Być chrześcijaninem we współczesnej Polsce”. II Forum dotknęło strategicznych dziedzin naszej rzeczywistości. Pierwszego dnia na spotkanie z młodzieżą przybyli: red. Maciej Iłowiecki, ks. bp Jan Chrapek i red. Tomasz Wołek, natomiast drugiego dnia: Cezary Ritter i o. Andrzej Bujnowski. Również homilia o. prof. Leona Dyczewskiego podczas niedzielnej Mszy św. związana była z tematem mediów.

Obecność tych osób gwarantowała wysoki poziom spotkania, chociaż nie miało ono charakteru naukowego. Formuła imprezy dopuszczała pewną różnorodność form wypowiedzi i powodowała ich spontaniczny odbiór przez audytorium. Redaktora Iłowieckiego słuchano z nabożnym skupieniem, Księdza Biskupa nagrodzono aplauzem za radę, by „świętość zawiesić na krzaku”, a redaktora naczelnego „Życia” zaszczycono największą frekwencją.

„OBRÓBKA SKRAWANIEM”

Red. Maciej Iłowiecki, profesor Wyższej Szkoły Dziennikarskiej im. M.

Wańkowicza w Warszawie, mówił o „Telewizji i telewidzach – dylematach XX wieku”. Prelegent odstąpił rządzące mediami (zwłaszcza telewizją) mechanizmy i wskazał, jakie zagrożenia płyną z ich stosowania dla kultury, demokracji, kształtowania systemu wartości.

„Efekt porządku dziennego” polega na selekcji i doborze tematów informacji według pewnych kryteriów: rzeczywistość przedstawiana jest według zasad interesującego spektaklu. Powoduje to wypieranie myślenia w kategoriach wartości i sensowności.

„Efekt narzucania norm kulturowych” łączy się z poprzednim: normy kulturowe są dowolne i tworzą je właśnie osoby telewizyjne. Media i politycy pracują nad tym, by jako autorytety uznano postacie kreowane przez grupy interesów. Myli się więc funkcje publiczne, czy popularne z innych powodów, z byciem autorytetem moralnym.

Podział opinii prezentowany w mediach wskazuje na pewien klimat opinii, pewne tendencje. Jeśli ów klimat odbiega zasadniczo od opinii jednostki, skłonna jest ona dostosować się do większości, w jej mniemaniu – do słuszności. Bardzo wielu ludzi kieruje się w swych decyzjach, zwłaszcza wyborczych, opinią, którą postrzegają jako opinię większości. Maciej Iłowiecki nazywa to zja-

wisko „efektem owcy” i dodaje z naciskiem, że powszechność sądu wcale nie musi oznaczać zgodności z dobrem społecznym czy dobrem kraju. W ustalaniu prawdy demokracja nie odgrywa roli.

Ciągnąc dalej wątek kryterium prawdy prelegent wymienił „efekt wiarygodności subiektywnej”. Prawdziwe i ważne dla telewidza staje się to, co wiarygodnie dla niego przedstawia telewizja. Jest to zmiana dość istotna: prawda telerzeczywistości może być inna niż prawda obiektywna.

Obiektywizm natomiast, rozumiany jako wyrzeczenie się wszelkiej oceny (jedno z głównych przykazań etyki dziennikarskiej), prowadzi do niemożności obrony jakiegokolwiek wartości. W sytuacji „nadgorliwej neutralności” – jak to określa Iłowiecki – nie ma komu wskazać na demagogię, półprawdy, fałsze. Konsekwencją takiej postawy jest, niestety, coraz powszechniejsze mniemanie, że prawda jest relatywna.

Obniżenie moralności w życiu publicznym i prywatnym jest przejawem ogólnego kryzysu kultury, w której zanika ethos odpowiedzialności na rzecz ethosu ułatwiania. „Efekt wtórnego analfabetyzmu kulturowego” polega na stałym odwróceniu od uczestnictwa w wyższych formach kultury. Co więcej, ludzie tracą umiejętność wyrażania swoich myśli w składnej mowie i na piśmie. Czy wszystko nie zaczyna się w szkole, która źle edukuje, a telewizja tylko pogłębia ten stan?

Co powinno wymuszać na mediach dbałość o wartości pozakomercyjne – pyta na zakończenie swego wystąpienia red. Iłowiecki i odpowiada: „Klucza do rozwiązania tego dylematu nie znajdziemy jednak w prawie, chociaż może ono pomóc. Nie znajdziemy w zakazach, na-

kazach, piętnowaniu zła, chociaż to wszystko jest potrzebne. Klucza trzeba szukać w rodzinie i oświacie. Jaki jest jej stan – każdy widzi. Na szczęście przykłady i doświadczenia historyczne wskazują, że wszelka odnowa, wszelkie odrodzenie jest możliwe”. Na pytanie z sali, jak się bronić przed zagrożeniami płynącymi z mediów, Maciej Iłowiecki przywołał przykład Amerykanów, którzy w oparciu o wyniki badań stwierdzających destrukcyjny wpływ scen brutalnych przedstawianych w telewizji na postawy młodych, spowodowali wydanie odpowiedniej ustawy. Na jej podstawie w Stanach montuje się do każdego telewizora urządzenie, które na życzenie właściciela może blokować o określonej porze emisję programów nieodpowiednich dla młodych telewidzów. Ale technika nie rozwiąże problemów moralnych. Lepsze, jak się wydaje, wyjście znaleźli Anglicy: już w szkołach podstawowych uczy się krytycznego odbioru mediów i wskazuje na możliwość manipulacji. Dzieci nabierają dystansu do mediów. To daje doskonałe rezultaty.

POSPOLITE RUSZENIE NA MEDIA

Tytuł wystąpienia ks. bpa Jana Chrapka „Obecność katolików w mediach” jest sam w sobie lakoniczną odpowiedzią na pytanie, jak się bronić przed manipulacją. Ks. bp Chrapek, odpowiedzialny z ramienia Rady Konferencji Episkopatów Europejskich za media w Europie Środkowo-Wschodniej, a w Polsce za zorganizowanie radiostacji diecezjalnych, jest wykładowcą Akademii Teologii Katolickiej i Uniwersytetu Warszawskiego.

Na wstępie Ksiądz Biskup stwierdził konieczność aktywniejszego wcho-

dzenia katolików w struktury mediów. Płynie to z nakazów Bożych zawartych w Starym Testamencie i w Ewangelii. W Księdze Rodzaju czytamy o konieczności czynienia sobie ziemi poddaną, natomiast Chrystus nakazał także swoim uczniom, by szli i nauczali wszystkie narody. Nic więc dziwnego, że Kościół chce korzystać z nowych technologii, by skutecznie ewangelizować.

Prelegent przywołał także dokumenty współczesnego Kościoła: *Evangeli nuntiandi* Pawła VI i *Redemptoris missio*. W tej ostatniej encyklice Jan Paweł II stwierdził, że „areopag mediów został być może nieco zaniedbany, na ogół uprzywilejowane bywają inne narzędzia ewangelicznego przepowiadania informacji, podczas gdy środki społecznego przekazu pozostawia się inicjatywie jednostek i małych grup, a do programu duszpasterskiego wchodzi one tylko drugorzędnie”.

Biskup Chrapek uważa, że jest to przede wszystkim wyzwanie dla katolików świeckich. W jaki sposób powinni oni zająć się mediami? Podstawowym zadaniem jest objęcie badaniami naukowymi (również interdyscyplinarnymi) nowej sytuacji, jaka powstała w związku z wszechobecnością mediów elektronicznych. Ten wysiłek na rzecz zrozumienia rewolucji medialnej powinny podjąć kościelne ośrodki uniwersyteckie. Prace badawcze ułatwią działania praktyczne, które ks. bp Chrapek proponuje rozwijać na wielu poziomach.

Druga część wystąpienia ks. Biskupa, była istną „burzą mózgów”, wysypem pomysłów. Oczywiście i ta forma mogła odnieść pozytywny skutek wśród słuchaczy, zwłaszcza, jeśli choć część pomysłów spróbują oni zrealizować. Należy wchodzić do mediów publicznych

i kształtować je od wewnątrz. Prelegent wskazał wiele terenów nie zagospodarowanych, „ziemie niczyje”. Proponował więc, by wchodzić do mediów komercyjnie, poprzez tworzenie banków treści medialnych. W Europie obecnie jest nadmiar kanałów telewizyjnych, a za mało banków treści. Zwrócił też uwagę, że należy docenić rolę rzecznika, który nie tylko przemawia w czyimś imieniu, ale systematycznie gromadzi określone informacje. Ponadto należy organizować lokalną prasę i radio oraz współpracować z tymi mediami. W dobie ekspansji międzynarodowych lobbingów medialnych ważna jest obrona lokalnych mediów. To nie tylko obrona demokracji; „lokalność” ma znaczenie eklesjalne.

Zadania do wykonania istnieją nie tylko wewnątrz struktur mediów. Świadomi odbiorcy mają również do spełnienia swoją misję poprzez organizowanie stowarzyszeń odbiorców, które potrafiłyby bronić wartości chrześcijańskich. Tu ważna jest dobra znajomość prawa prasowego. Samoorganizacja społeczna tego typu jest dla naszej polskiej rzeczywistości nieodzowna, ponieważ stopniowo wchodzi media w dużej mierze finansowane przez koncerny – jak je określił Ksiądz Biskup – „nie zawsze bliskie Polsce”.

Apostolstwo na rzecz czytelnictwa prasy katolickiej polegałoby między innymi na tworzeniu ochotniczej, a zwłaszcza profesjonalnej sieci dystrybucyjnej.

Przytoczona tutaj lista propozycji Księdza Biskupa, dotycząca możliwości działania na rzecz mediów katolickich, jest niepełna. Oby tylko znaleźli się działacze.

Kończąc ks. bp Chrapek dotknął ważnego postulatu programowego.

Treść przekazywana w mediach powinna być pozytywna. A nawet – jak cykl „Gotyckie świątynie Europy” – zachwycać. „Powinniśmy zdobyć się na to – powiedział – żeby «odczarować» zły świat mediów i rozjaśnić go blaskiem własnego zachwytu i pragnieniem poszukiwania tego, co wielkie i co mnie przekracza”.

Po wystąpieniu Księdza Biskupa uczestnicy forum mieli okazję do dyskusji. Młodzi chcieli się dowiedzieć, w jakiej formie współczesne media powinny głosić młodym ludziom Ewangelię. Otóż właśnie forma ma kluczowe znaczenie, szczególnie w telewizji. Amerykańskie badania wykazały, że Jan Paweł II zawdzięcza swą popularność w tym kraju właśnie sposobowi kontaktu z wielotysięcznymi tłumami. Natomiast ludzi młodych zdobyć można profesjonalizmem, autentycznością, a jednocześnie – entuzjazmem.

Czy media katolickie w obecnej formie są w stanie zaciekać młodych ludzi? Ksiądz Biskup odpowiedział twierdząco, przykład pozytywny pochodził jednak z Włoch i dotyczył pisma „Familia Christiana”, które ma półtora miliona nakładu.

PRAWDA – POD ŚWIATŁO

Temat „Media i możliwość przekazu prawdy” rozwinął redaktor Tomasz Wołek na przykładzie własnych doświadczeń. Dziennikarskie curriculum vitae od początku lat siedemdziesiątych do dziś stało się dla pewnej części audytorium okazją do wspomnień, jednak dla większości była to historia zmagania o wolne słowo. Początkującego dziennikarza Tomasza Wołka, który na Uniwersytecie Gdańskim kończył histo-

rię na początku lat siedemdziesiątych, dotknął knebel wszechobecnej cenzury. Interesowała go historia najnowsza, zwłaszcza stosunki polsko-sowieckie. Aby zrzucić knebel, przekwalifikował się na sprawozdawcę sportowego.

W drugiej połowie lat siedemdziesiątych otworzyła się możliwość swobodnego pisania w coraz to nowych tytułach czasopism „podziemnych”. Wszedł w to również Tomasz Wołek. Wybuch „Solidarności”, stan wojenny. Polem działania tego dziennikarskiego pokolenia był „drugi obieg” czasopism niepodległościowych, narodowych, solidarnościowych i prasa katolicka. W tym miejscu Tomasz Wołek zwraca uwagę na ówczesne zasługi Kościoła polskiego dla wolnego słowa w Polsce. Niespodziewanie, lecz z korzyścią dla obu stron, powstała symbioza ludzi niekoniecznie z Kościołem związanych, którzy w tym okresie podnosili poziom prasy katolickiej.

I wreszcie rozdział ostatni – najnowsza historia walki o wolność prasy w III Rzeczypospolitej, w której swój udział ma redaktor naczelny „Życia Warszawy” i „Życia”. W „Życiu Warszawy” zastał Tomasz Wołek 165 dziennikarzy „minionego okresu”. Możliwość przekazu prawdy pojawiła się – stwierdził red. Wołek – wraz z dojściem do głosu młodego pokolenia dziennikarzy. Przyszli do zawodu po roku 1989, pozbawieni wszelkich obciążeń z przeszłości. Nie należeli do pokolenia ludzi kompromisu. Nie stanowili też generacji „kombatanckiej”, która posiadała raczej umiejętność publicystyki politycznej niż zdolność obiektywnego przekazu informacji.

Wolność słowa, niezależność mediów i możliwość artykułowania praw-

dy niewątpliwie w Polsce istnieje – powiedział kończąc red. Wołek. Ale nie jest to sytuacja dana raz na zawsze. Te wartości podlegają ciągłym zagrożeniom, wymagają więc samopotwierżenia, ciągłej redefinicji. To właśnie z tego powodu kilkudziesięciu ludzi z dawnego „Życia Warszawy” oraz ekipa „Pulsu Dnia” przeszli do „Życia”. Mieli poczucie, że inaczej nie mogliby pisać prawdy, a ich niezależność byłaby zakwestionowana.

Aula kulowska wypełniona po brzegi. Redaktor zachęca do stawiania pytań „trudnych” i już za chwilę ma ich pod dostatkiem. Rozrzut problemów duży: pytanie o ogłoszenia agencji towarzyskich zamieszczane w „Życiu Warszawy”, a nieobecne w „Życiu”; o zbyt małe zdaniem niektórych zaangażowanie „Życia” w sprawę obrony nienarodzonych. Redaktor naczelny „Życia” indagowany o powiązania redakcji z kapitałem niemieckim i masonerią, a także pytany o to, co to jest szacunek dla prawdy. Młodzi „z prawicy” chcą widzieć w nadchodzącej kampanii wyborczej gazetę red. Wołka po swojej stronie. Ktoś cytuje Tomaszową definicję prawdy i tłumaczy, że nie jest ona relatywna.

Ta aula pełna młodzieży i mnóstwo pytań mniej lub bardziej „uczesanych” były z pewnością dowodem zainteresowania niepokornym Tomaszem Wołkiem; zwłaszcza tym fragmentem jego życiorysu, o którym nie powiedziano tu ani słowa: wyrzuceniem go z „Życia Warszawy” z powodu poglądów politycznych.

Tematem wieczornej dyskusji panelowej „Jak media ukazują prawdę” zajęło się pięciu dziennikarzy: Włodzimierz Dłubacz, Jacek Łęski, o. Krzy-

sztuf Ołdakowski, Jan Pleszczyński i Jarosław Sellin. Dyskusję prowadził red. Michał Zieliński. Co do jednego prawie wszyscy panowie byli zgodni: skoro studenci pytają „jak?”, to znaczy, że zakładają, iż prawda jest w mediach ukazywana. Dyskutanci zaczęli tedy rozwódzić się na temat różnych aspektów owej prawdy. Okazało się jednak, że organizatorzy wyrazili w temacie panelu optymizm, którego nie podzielała sala. Po wypowiedziach redaktorów posypała się cała lawina przykładów manipulacji w mediach. Oto jeden z „kwiatków”: w czasie dużego zgromadzenia wiernych na Śląsku do obecnych przemówił ks. bp Alfons Nossol po polsku, niemiecku i po śląsku. „Gazeta Wyborcza” podała, że ks. Biskup mówił po niemiecku i śląsku.

Wreszcie jedna z dyskutantek zażądała jednoznacznej odpowiedzi: czy wobec tych licznych przykładów nadal można twierdzić, że media nie kłamią? Panu redaktorowi trudno o jednoznaczną odpowiedź. „Jest manipulacja w mediach, czy jej nie ma?” – nalega zapalczywa studentka. Przyciśniętemu do muru dziennikarzowi przychodzi w sukurs kolega: „A co to jest manipulacja?” (zadaje studentce podchwytliwe pytanie). Definicja się znalazła. Odczytana została z notatek z wykładu. Redaktor ponaglany przez studentkę stwierdza, że manipulacji nie ma. Żaden z jego kolegów nie zaprzeczył. I tym „optymistycznym” akcentem zakończył się pierwszy dzień Forum.

*

Główną atrakcją drugiego dnia Forum miał być wykład prof. Krzysztofa Zanussiego nt. „Odpowiedzialność mo-

ralna twórcy kultury”. Jednak przewidziany wykład nie odbył się, ponieważ kilka dni wcześniej Krzysztof Zanussi uległ wypadkowi.

Cezary Ritter z Instytutu Jana Pawła II, współredaktor „Ethosu”, podjął temat „Chrześcijanin wobec współczesnej kultury”. Prelegent nie mówił o aktualnych sprawach kultury polskiej, a raczej zasygnalizował pewne ogólne problemy dotyczące kultury poruszane w nauczaniu Jana Pawła II.

KONFRONTOWAĆ Z SYSTEMEM WARTOŚCI

Przy KUL-u działa Szkoła Komunikowania Społecznego i Dziennikarstwa, którą kieruje o. prof. Leon Dyczewski. Jego homilia w czasie Mszy św. dla uczestników Forum była klarownym wykładem na temat odpowiedzialności nie tylko nadawców, ale i odbiorców materiału przekazywanego w mediach. Punktem wyjściowym rozważań było wydarzenie w drodze do Emaus, w czasie którego Jezus ostro gani apostołów za ich nieumiejętność interpretacji ostatnich wydarzeń w Jerozolimie. Gani ich, ale zaraz potem wyjaśnia. Bóg wymaga od nas nie tylko wiary, ale i rozumienia.

Obraz rzeczywistości przekazywany w mediach jest zniekształcony. W pracy dziennikarzy występują dwa zjawiska: entropia prawdy i entropia wartości. Entropia prawdy polega na ubytku prawdy po drodze – od źródła do odbiorcy informacji. Słuchacz, widz, czytelnik otrzymuje nie tyle wierny obraz rzeczywistości, co sygnał, że coś się wydarzyło. Musi więc wiedzieć, że w mediach ktoś tę rzeczywistość kreuje nie-

świadomie bądź świadomie. Zatem żadne medium nie może być jedynym źródłem informacji.

Dziennikarze, dbając o pozory bezstronności w przekazie obrazu rzeczywistości, wyłączają z tej rzeczywistości odniesienie do wartości, norm, symboli. Rezygnując z jednoznacznej interpretacji rzeczywistości wyzbywają się odpowiedzialności za to, co przekazują. Pracy nie łączą z własnym życiem, przekonaniami, systemem norm, wartości. Dlatego nie wiadomo, kim są informatorzy. Pozostają anonimowi. Anonimowość ta nie dotyczy jednak sympatii politycznych, choćby przez to, że dziennikarz współpracuje z medium o określonej orientacji. Identyfikacja polityczna jest aprobowana, natomiast identyfikacja z systemem wartości jest uważana za coś niewłaściwego.

O. prof. Dyczewski stawia problem tożsamości dziennikarza i tożsamości odbiorcy. Czy wolno im pominąć cały system wartości i symboli? Jeśli tak – uwalniają się od odpowiedzialności, ponieważ odpowiedzialność wiąże się ściśle z systemem wartości. Powstaje następne pytanie o konsekwencje braku odpowiedzialności nadawców i odbiorców. By nie stać się narzędziem w ręku polityków, biznesmenów, właścicieli mass mediów – uczestnicy środków komunikowania muszą wszystkie treści konfrontować z systemem wartości.

*

Aby Forum uczynić atrakcyjnym dla szerokiego kręgu młodzieży, ostatnia jego sekwencja upłynęła pod znakiem muzyki. Zanim jednak odbył się koncert Antoniny Krzysztoń, z uczestnikami spotkał się ojciec Andrzej Buj-

nowski ze Szczecina. Jest on współredaktorem programów muzycznych w Radiu AS, autorem śpiewników, a przede wszystkim – jak sam się określił – przyjaciелеm nawróconych muzyków. Organizuje od pięciu lat w Ludźmierzu Spotkania Chrześcijańskich Muzyków.

Tematem jego wystąpienia na Forum był „Jazz i rock w służbie ewangelizacji”. Ojciec Bujnowski uważa, że muzyka młodzieżowa jest medium ogromnie rozbudowanym, działając zaś na emocje ma ogromny wpływ na młodzież. Trzeba więc to wykorzystać i przekazywać jej treści religijne językiem, który ona zna i akceptuje. Ideę tę podjęto już na Zachodzie, również w Polsce grupy muzyków chrześcijańskich głoszą Dobrą Nowinę za pomocą mocnego rocka, techno, rappu itp.

Młodzi ludzie zgromadzeni w auli kulowskiej przyjęli ojca Bujnowskiego bardzo życzliwie, ale jego metody ewangelizacji – krytycznie. Przypominano, że niektóre odmiany rocka, zwłaszcza hard rock i heavy metal oraz acid rock, bardzo niekorzystnie wpływają na osobowość. Że oddziałują na podświadomość, przekazując treści wręcz przeciwne do religijnych. Ojciec Bujnowski przyznał, że wie o tych niebezpieczeństwach, lecz muzyka jest niekiedy jedyną możliwością komunikowania się z pewnymi kręgami młodzieży, natomiast treści przekazywane zależą przecież od wykonawców, którzy pragną ewangelizować. Oponenci pytali jednak

o granice ryzyka i nazwali ten sposób oddziaływania „bronią obosieczną”.

*

Forum pod nazwą: „Kultura – media – Kościół” ograniczono do problemu prawdy przekazywanej przez media. Zostały zdemaskowane zabiegi, które tej prawdzie zagrażają. Przede wszystkim szukano odpowiedzi, jak bronić prawdy. W różny sposób odpowiadało na to pytanie, jednak wspólnym mianownikiem wypowiedzi wszystkich prelegentów była konieczność odniesienia przekazywanych treści do systemu wartości. Ponadto podkreślano, jak ważna w percepcji treści jest aktywność, krytycyzm odbiorcy. Została przypomniana odpowiedzialność Kościoła i ludzi wierzących za prawdę w mediach oraz konieczność zorganizowanego działania w tej sprawie.

Luką wydaje się, być może powstała ona z powodu nieobecności Krzysztofa Zanussiego, marginalne potraktowanie na Forum zagadnienia kultury. Jej zanik sygnalizował red. M. Iłowiecki, również ks. bp Chrapek mówił o kulturze, przy pomocy której od dwóch tysięcy lat Kościół komunikował się z wiernymi. Jednak, jak powiedział ktoś uczony – niezbyt uczenie – „wartości chodzą stadami” i chciałoby się na tym Forum usłyszeć o kulturze zarówno w relacji z zagadnieniem prawdy, jak i w kontekście jej obecności w mediach.

Robert SPAEMANN

INICJATYWA „MY JESTEŚMY KOŚCIOŁEM” I DUCH SOBORU*

Tak zwana inicjatywa „My jesteśmy Kościołem” jest tyle niepoważna i sama w sobie pozbawiona znaczenia, co doniosła jako symptom¹. Sytuacja Kościoła katolickiego w Niemczech jest z jednej strony smutna, z drugiej zaś charakteryzuje ją wysoki stopień polaryzacji. Debatę wewnątrzkościelną, która zazwyczaj sprowadza się do monologów jednej lub drugiej strony, można określić jako walkę pomiędzy dwiema sprzecznymi interpretacjami pojęcia, które papież Jan XXIII obrał poniekąd za motto Soboru Watykańskiego II, tj. pojęcia „aggiornamento” („dostosowanie”).

Kościół powinien nadać za biegiem czasu, jego przesłanie powinno

* Tekst R. Spaemanna drukowany w: „La nuova Europa” 1996, nr 4, s. 26-42.

¹ Inicjatywa „My jesteśmy Kościołem” („Wir sind die Kirche”) powstała w Austrii w 1995 roku. Pod petycją domagającą się reform w Kościele zebrano wówczas ponad pół miliona podpisów, a następnie przekazano ją ordynariuszom diecezji. Inicjatywa rozszerzyła się na kraje języka niemieckiego, a później również na inne kraje Europy Zachodniej i Ameryki Północnej. W Austrii inicjatywa „My jesteśmy Kościołem” przybrała status stowarzyszenia (przyp. red.).

być aktualizowane. Cóż to jednak znaczy? Wedle jednej z interpretacji oznacza to, że Kościół powinien dostosować się do obyczajów i sposobu myślenia panującego u schyłku XX wieku, uwolnić się od balastu dwóch tysięcy lat, dążyć – nie mówiąc o tym głośno – do stania się mniejszością alternatywną, „megasektą” – jak mówi Hans Küng. Powinien dopomóc tak zwanemu człowiekowi współczesnemu, aby czuł się w zsekularyzowanym świecie i w „swoim” Kościele jak u siebie w domu.

Druga natomiast interpretacja woli trzymać się słów apostoła Pawła: „Nie bierzcie więc wzoru z tego świata” (Rz 12, 2). Nie używa terminu „nasz Kościół”, lecz tradycyjnego wyrażenia „Kościół Chrystusowy”, i odwołuje się do faktu, że Kościół ten, na wzór swego Założyciela, powinien być „znakiem sprzeciwu”, zapowiedzią królestwa Boga w świecie, który chce być samowystarczalny, i że chrześcijanie, jak mówili apostołowie, żyją na tym świecie tak jak na obcej ziemi. „Aggiornamento” oznacza zatem aktualizację tego sprzeciwu, tak aby mógł on być postrzegany jako sprzeciw wobec oddalenia od Boga, które charakteryzuje świat współczesny, a nie jako protest człowieka wczorajsze-

go przeciw dzisiejszemu światu lub współczesnego świata przeciw wczorajszemu światu i wczorajszemu Kościołowi.

Jan XXIII prawdopodobnie nie zauważył dwuznaczności słowa „aggiornamento”. On sam, w odróżnieniu od swego następcy – papieża Pawła VI, nie był człowiekiem ściśle biorąc nowoczesnym i być może właśnie dlatego żywił w stosunku do współczesnego świata pewien optymizm, który dzisiaj może się nam czasami wydawać naiwny. Jednakże już jego motto „Oboedientia et pax” (“Posłuszeństwo i pokój”) pokazuje jasno, jak daleki był jego sposób myślenia od tego, co dzisiaj uważane jest za katolicyzm postępowy. Dwuznaczność słowa „aggiornamento” od ponad dwóch dziesięcioleci ciąży więc na recepcji wskazań Soboru Watykańskiego II i paraliżuje – przede wszystkim w krajach języka niemieckiego – reformę, którą Sobór ten chciał zapoczątkować. Dwuznaczność ta pojawia się bowiem właśnie wtedy, gdy zapytamy, na czym polega reforma. To, co sam Sobór rozumiał przez „odnowę”, zdefiniowane zostało w następujących słowach: „Większa wierność Kościoła swojemu powołaniu”.

EPOKI I SOBORY

Wszystkich kontrowersyjnych kwestii nie można oczywiście wyjaśnić przez odwołanie się do tego rodzaju formuły. Na każdym soborze istnieją stronnictwa i ugrupowania. Rekonstrukcja powstawania tekstów wiążących jest zadaniem historiografii soborowej. Jednakże recepcja tych tekstów powinna się kierować innym prawem. W katolickiej koncepcji Kościoła sobory – niezależnie od

całej „polityki”, która jest ich częścią – są wydarzeniami duchowymi. Chodzi w nich o wspólne odkrycie woli Założyciela, o wiążącą interpretację Objawienia i o wyprowadzenie zeń wskazań dla własnego czasu.

Ustępstwa, na które się godzimy, kompromisy, które zawieramy, nie są – w duchowym wymiarze soboru – wymuszonymi rezygnacjami z tego, co naprawdę jest istotne, lecz stanowią ważne elementy poszukiwania prawdy. Strona, która później podaje w wątpliwość osiągnięty konsens i z własnych początkowych oczekiwań czyni kryterium interpretacji rezultatów bądź ich osądu, myli wydarzenie duchowe z procesem politycznym, w ramach którego osiąga się zwycięstwo lub ponosi porażkę – nie zostając przemienionym przez sam ten proces.

Oczywiście również po Soborze pozostają w Kościele różne wrażliwości, różne osądy sytuacji i różne programy. I jeśli prawdą jest, że każdy sobór włącza się w integralną, autorytatywną tradycję Kościoła, to prawdą jest również i to, że znaczenie ostatniego Soboru nie będzie zawsze takie samo. Wobec wielu definitywnych sformułowań dogmatycznych Soboru Trydenckiego z XVI wieku, znaczenie Soboru Watykańskiego II, który chciał być soborem duszpasterskim, będzie prawdopodobnie bardziej związane z jego własnym czasem. Dotyczy to przede wszystkim dokumentów, które odnoszą się do konkretnej sytuacji tamtego czasu, jak na przykład Konstytucji duszpasterskiej o Kościele *Gaudium et spes*, której postępowy optymizm, typowy dla lat sześćdziesiątych, należy już dziś do przeszłości. Ponadto nic nie stoi na przeszkodzie, by sobór duszpasterski oceniać na podstawie je-

go duszpasterskiego sukcesu. W tym względzie nie wolno zapomnieć o tym, że nigdy tak wielu księży nie porzuciło swej służby i tyle osób zakonnych nie zrezygnowało ze swego stanu życia jak po Vaticanum II.

KAROL WOJTYŁA I VATICANUM II

Wszelako dla wielu ludzi teksty Soboru Watykańskiego II stanowią centrum ich duchowości. W Soborze widzą oni wydarzenie na miarę tysiąclecia, wydarzenie, które nie zaczęło jeszcze w pełni wydawać swych owoców. Do tej grupy należy papież Jan Paweł II: pojmuje on siebie jako wykonawcę testamentu Soboru. Nowy Kodeks prawa kanonicznego i nowy *Katechizm Kościoła katolickiego* są milowymi kamieniami na drodze realizacji Soboru. Jawi się on tutaj jako kontynuacja żywej tradycji Kościoła, która jest w nim odsłaniana, pogłębiana i przekładana na język nie tyle scholastyczny, co czerpiący inspirację z Ojców Kościoła i z pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa.

Za tym wyborem kryje się nadzieja, że taki język pozwoli na łatwiejsze przetrwanie mostów zarówno w kierunku samoświadomości Kościoła naszych czasów, jak i w kierunku chrześcijan niekatolików. Ponadto podkreśla się raczej pozytywne niż negatywne strony niekatolików, co ma ważne konsekwencje dla wzajemnych relacji. Realna nowość Soboru polega na tym, że łączy on roszczenie do wyłącznego posiadania całości prawdy religijnej z uznaniem podstawowego prawa człowieka do wolności kultu. Dużą doniosłość ma również deklearykalizacja polityki. Zadanie organizacji świata stało się obszarem działania świeckich.

Jak się to zatem dzieje, że obecnemu Papieżowi, który jest aż tak żarliwym rzecznikiem Soboru, że wielu konserwatystów otwarcie nazywa go heretykiem, w krajach języka niemieckiego nieustannie zarzuca się, iż chce cofnąć Kościół do „czasów przedsoborowych”? W szerokich kręgach liberalnego establishmentu katolickiego krajów języka niemieckiego Papież, który przez „Time Magazine” został wybrany „człowiekiem roku”, uważany jest za głównego wroga: jeśli nawet nie jest dla nich postacią negatywną par excellence, to przynajmniej największą przeszkodą na drodze reformowania Kościoła.

Wyjaśnić to chyba można przez wskazanie na fakt, że Papież – właśnie dlatego, że jest „papieżem Soboru” – ostatecznie delegitymizuje postawę pewnego typu nadziei: nadziei na „aggiornamento” pojęte jako dostosowanie, które odwołuje się właśnie do Soboru. W przepowiadaniu Ewangelii – pisze Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* – nie powinniśmy się bać wrogości i niepopularności wtedy, gdy odrzucamy wszelki kompromis i wszelką dwuznaczność, które oznaczałyby branie wzoru z tego świata.

JAK MONOPOLIZOWANY JEST SOBÓR?

Interpretacja Soboru przez szeroki nurt złożony z grup działających wewnątrz Kościoła dotychczas opierała się na następujących przesłankach hermeneutycznych: Sobór Watykański II był soborem reformy. Twierdzi się jednak, że na Soborze była tylko jedna autentyczna frakcja reformistyczna, złożona

w szczególności z biskupów amerykańskich i biskupów Europy Środkowej.

Jednakże również oni pozostali nieco za wymaganiami „aggiornamento” pojętego jako dostosowanie. Przede wszystkim byli zmuszeni do wielu kompromisów i ustępstw, jako że sobór zawsze musi zmierzać do osiągnięcia kompromisu. Ponieważ jednak rezultat tych kompromisów i pólśrodków paraliżował impuls reformistyczny, należało skorygować Sobór i wydobyć na światło dzienne jego „autentyczną” tendencję. Dlatego te sformułowania Soboru, w których znajdują się nowe akcenty, z zasady „zasługują” na większą uwagę od tych, które w nowy sposób wyrażają stanowisko klasyczne. Po uwolnieniu się od balastu tradycji można będzie ekstrapolować tendencję tych sformułowań i wysuwać tezy i postulaty, które są co prawda sprzeczne z wypowiedziami „tradycyjnymi”, ale „duchowi Soboru” odpowiadają nawet lepiej niż same sformułowania Soboru.

Za pomocą tej zasady hermeneutycznej Sobór, już po jego zakończeniu, został zmonopolizowany przez jedno stronnictwo. Już w niemieckim wydaniu tekstów Soboru Rahnera i Vorgrimlera w komentarzach dokonuje się klasyfikacji, odróżniając teksty „oryginalne” od tekstów „mniej oryginalnych”. Kryterium tej oceny jest nic innego, jak odwrócenie kryterium stosowanego przez Kościół starożytny, dla którego „novitas” („nowość”), już jako taka stanowiła zarzut. W międzyczasie taka hermeneutyka w dużej mierze straciła na znaczeniu. Tylko w jednym przypadku cieszyła się trwałym sukcesem, a mianowicie w dziedzinie reformy liturgicznej, która nie została odpowiednio – poprzez lata, jak np. Kodeks czy *Kate-*

chizm – przygotowana, lecz została narzucona natychmiast po Soborze, w otwartej sprzeczności z intencją większości biskupów i z tenorem tekstów soborowych. Tymczasem dla każdego, kto umie czytać, jest jasne, że ktoś, kto – bądź z intencją konserwatywną, bądź rewolucyjną – chce pojmować Sobór jako zerwanie z tradycjami dogmatycznymi lub dyscyplinarnymi Kościoła, nie znajdzie pożywienia w tekstach Soboru, być może z wyjątkiem deklaracji o wolności wyznania.

SCRIPTA MANENT...

Ograniczmy się tylko do kilku przykładów. Dekret o Kościołach wschodnich katolickich *Orientalium Ecclesiarum* stwierdza: „Święty i katolicki Kościół, który jest Ciałem Mistycznym Chrystusa, składa się z wiernych, organicznie zjednoczonych w Duchu Świętym tą samą wiarą, tymi samymi sakramentami i tym samym zwierzchnictwem” (nr 2).

Sobór naucza, że istnieje siedem sakramentów, że różnica między duchownymi i świeckimi ma charakter sakramentalny, że prymat jurysdykcyjny papieża jest nieograniczony, że jego nauczanie jest nieomyłne wówczas, gdy odwołuje się do najwyższego autorytetu apostołów. Sobór naucza powinności posłuszeństwa. Wzywa ponadto, aby nie ograniczać posłuszeństwa doktrynie Kościoła, w szczególności nauczaniu papieża, do decyzji ostatecznie wiążących. Mówi o duchowym prymacie celibatu, moralnym znaczeniu kontroli poczęć i o powinności katolików trzymania się również w tych dziedzinach interpretacji przykazania Bożego dokonanej

przez Magisterium. Sobór potwierdza z naciskiem obowiązek celibatu dla wszystkich duchownych Kościoła łacińskiego, wymaga, aby język łaciński został zachowany jako liturgiczny język Zachodu (dopuszczając języki narodowe w „liturgii słowa”), a także żąda troski o chorał gregoriański. Z naciskiem poleca, aby każdy kapłan celebrował codziennie Mszę św., również wówczas, gdy wierni nie są obecni. Wzywa „wszystkich synów Kościoła, aby szczerze popierali kult Błogosławionej Dziewicy, szczególnie liturgiczny, a praktyki i zbożne ćwiczenia ku Jej czci zalecane w ciągu wieków przez Urząd Nauczycielski cenili wysoko i to, co postanowione było w minionych czasach o kulcie obrazów Chrystusa, Błogosławionej Dziewicy i Świętych, pobożnie zachowywali” (Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 67).

Wszystkie wymienione powyżej elementy doktryny i praktyki Kościoła stały się po zakończeniu Soboru przedmiotem krytyki, która nieustannie się zaostrza. Prawie nigdy nie jest to jednak krytyka zwrócona otwarcie przeciw Soborowi. Wciąż przywołuje się natomiast „ducha Soboru”, którego należy bronić przed reakcyjnymi intrygami „fundamentalistów Magisterium”. W ten sposób w Kościele katolickim stoimy często wobec sytuacji paradoksalnej: grupy zdecydowanie konserwatywne, które często podejrzewa się o niewystarczającą recepcję Soboru, skrupulatnie studiują jego teksty, przyswajają je i starają się kierować nimi w swym działaniu, podczas gdy ich krytycy podchodzą do tekstów – jeśli kiedykolwiek je czytali – w sposób selektywny, cenzurując całą resztę. Jednakże nieustannie odwołują się do Soboru.

ZAWIEDZIONE NADZIEJE

Jednakże owo nieustanne „odwoływanie się do Soboru” stało się ostatnio coraz rzadsze i zaczyna powoli zanikać. W inicjatywie „My jesteśmy Kościołem” po raz pierwszy w ogóle nie wspomina się o Soborze. Akcja ta jest w oczywisty sposób ostateczną próbą narzucenia na drodze plebiscytu projektu dostosowania, który upadł pomimo powoływania się na Sobór, lub próbą spełnienia oczekiwań przez Sobór nie spełnionych. Dokonuje się to, mimo że Kościoły, które dawno zrealizowały wszystkie postulaty tego projektu, znacznie prześcignęły Kościół katolicki w utracie żywotności. Dlatego też nikt nie może uczciwie twierdzić, że chodzi o powstrzymanie odpływu wiernych lub utraty autorytetu Kościoła. W oczywisty sposób chodzi tylko o zsynchronizowanie „parametrów” egzystencjalnych i intelektualnych wiary chrześcijańskiej z „parametrami” cywilizacji naukowo-technicznej, hedonistycznego społeczeństwa konsumpcyjnego i demokratycznej struktury legitymizacji. Napięcie, które charakteryzuje egzystencję chrześcijanina jako obywatela dwu światów, powinno zostać wyeliminowane.

Już sama w sobie tego rodzaju inicjatywa nie kieruje się modelami religijnymi, lecz politycznymi, które kształtują mentalność typu demokratycznego. Według doktryny katolickiej struktura nośna Kościoła w swej istotnej treści „prawa Bożego” została dana przez jego Założyciela. Fundamenty te nie są poddane woli członków Kościoła, lecz woli jego Założyciela. Kościół jako „lud” wedle koncepcji katolickiej istnieje tylko w tej mierze, w jakiej lud pozostaje

staje w ramach struktur hierarchicznych, które zostały dane. Jeśli odrzuci się to wszystko, to lud taki składa się tylko z jednostek i grup prywatnych. Pojedynczy wierzący i grupy wiernych mogą kierować swe postulaty do autorytetu Kościoła. Inicjatywa „My jesteśmy Kościołem”, która w pewien sposób podaje w wątpliwość prawomocność hierarchii, jest nie do pogodzenia z tym, jak Kościół katolicki rozumie siebie, tj. jako „Kościół z góry”.

DWUZNACZNOŚCI I SPRZECZNOŚCI

Co się tyczy treści inicjatywy „My jesteśmy Kościołem”, trzeba niestety powiedzieć, że nie spełnia ona najbardziej podstawowych wymagań, które stawia się na przykład w dziedzinie polityki inicjatywom ludu dotyczącym zmiany praw. Oczekiwalibyśmy, jeśli nie czego innego, to przynajmniej większej uczciwości. Nie mamy tu do czynienia z jasnym programem, lecz z demagogiczną mieszanką, celowo złożoną z niejasności, oczywistości i dwuznaczności, oraz z postulatami, których nie da się pogodzić z wiarą katolicką. By rozpocząć od tych ostatnich: inicjatywa domaga się na przykład święceń kapłańskich dla kobiet. Jak wiadomo obecny Papież, powołując się na najwyższy autorytet apostolski w formie decyzji ostatecznej, która kładzie kres wszelkim dalszym dyskusjom wśród katolików, stwierdził, że w tym względzie Kościół nie ma prawa do żadnych innowacji. Racje tej decyzji są znane już od dawna. Cały Kościół wschodni dzieli to przekonanie.

Dla chrześcijan wyznania ewangelickiego tego rodzaju decyzja biskupa Rzymu nie jest w żaden sposób wiążą-

ca, tym bardziej że dla nich nie istnieje sam sporny przedmiot, to znaczy autorytet sakramentalny przekazywany przez konsekrację. Natomiast dla katolików w grę wchodzi tu wiążąca interpretacja Objawienia Bożego, która ostatecznie oświeca sumienia.

Jeśli inicjatywa „My jesteśmy Kościołem” nawet nie wspomina o tym wszystkim, lecz wypowiada się tak, jak gdyby taka doktryna Kościoła w ogóle nie istniała, to stało się tak albo dlatego, że jej autorzy odrzucają nauczanie Soboru Watykańskiego II o Magisterium Kościoła, albo – jeszcze gorzej – nie wierzą w sakramentalny charakter kapłaństwa i uważają, że chodzi tu o sprawę, którą Kościół może rozstrzygnąć w taki lub inny sposób wedle własnego życzenia. Jest znaczące, że w żadnym miejscu tekstu nie mówi się o konsekracji kapłańskiej, lecz o „dostępie do służby kapłańskiej”. Dlaczego autorzy inicjatywy ukrywają przed tymi, którzy ją podpisują, intencję zerwania z fundamentalną zasadą katolicyzmu?

Podobnie rzecz się ma z postulatami odnoszącymi się do nauczania Kościoła dotyczącego seksualności. „Paraliżująca obsesja moralnością seksualną” nie jest, jak sugerują autorzy petycji, właściwością przepowiadania Kościoła, lecz raczej jego krytyków. Jeśli Papież podczas jednej ze swoich podróży, w jednym z dwudziestu przemówień poświęci tej sprawie trzy minuty, to jest to z reguły jedyna rzecz, o której mówią media. A jeśli w ciągu ostatnich lat temat ten stał się kilkakrotnie przedmiotem dokumentów Magisterium Kościoła, to stało się tak po prostu dlatego, że właśnie ten element tradycji chrześcijańskiej został poddany masowej krytyce.

Kościółowi zarzuca się, że w sprawie związków pozamałżeńskich, łącznie ze związkami homoseksualnymi, w sprawie rozwodów, a także kontroli urodzeń, trzyma się norm, które uważane są za dane przez samego Boga od czasów apostołskich i które jeszcze przed kilkoma dziesiątkami lat były uznawane przez całe chrześcijaństwo. Dzisiaj nastawienie społeczeństwa oddaliło się od wizji chrześcijańskiej tak bardzo, że jest od niej równie dalekie jak w pierwszych trzech wiekach. Krytycy są rozgoryczeni i regularnie demonstrują swe oburzenie wtedy, gdy Papież i biskupi nie chcą dać się przekonać motywom, które doprowadziły do tej zmiany opinii publicznej, i za kryterium swego przepowiadania nie przyjmują mentalności panującej u schyłku XX wieku.

Nieuczciwość tego podejścia polega na tym, że promotorzy inicjatywy, odkrywając sedno niezgody, mówią o „pozytywnej ocenie seksualności”, tak jak gdyby nigdy nic nie słyszeli o katechezie Jana Pawła II, w której relacji erotycznej między płciami, jako elementowi fundamentalnie ludzkiemu, poświęcono tyle uwagi, że niewiele można by wskazać jej odpowiedników w dziejach Kościoła.

To, co uznaje się dziś za rzecz oczywistą, jest czymś zupełnie innym, a mianowicie daleką od rzeczywistości herezją. Chodzi tu o fanatyczną i bigoteryjną ideę, wedle której seksualność jest obszarem nieskażonym, wolnym od pożądlivosti, kłamstwa, niewierności, oszustwa, nienawiści i egoizmu. Jest to idea, wedle której wszystko, co na tym obszarze budzi się jako instynkt czy pożądanie, jest zgodne z dziełem stworzenia, że człowiek pozostaje w harmonii z samym sobą, grzech pierwotny

oszczędził tę dziedzinę i dlatego nie potrzebuje ona odkupienia. Jeśli promotorzy inicjatywy odrzucają, jako żądanie zbyt wygórowane, jednoznaczne i wyłączone połączenie seksualności ludzkiej z małżeństwem w chrześcijaństwie, to powinni jasno to powiedzieć. Kiedy jednak podejmują obronę antykoncepcji, stosunków przedmałżeńskich, praktyk homoseksualnych i cudzołóstwa pod hasłem „pozytywnej oceny seksualności jako istotnej części człowieka stworzonego i zaakceptowanego przez Boga” – to mamy do czynienia z demagogiczną zmianą etykietek.

„Pokój, sprawiedliwość i ochrona stworzenia” powinny być, wedle postulatów petycji, głównymi tematami przepowiadania Kościoła. Tymczasem, po pierwsze, Kościół wypowiada się na te tematy dużo częściej niż na temat etyki seksualnej, między innymi w dokumentach poświęconych szczegółowym kwestiom – z postulatami równie radykalnymi. Po drugie, Kościół nie może dodać nic istotnie nowego, czego inni kompetentni autorzy już by nie powiedzieli. Po trzecie, należy przypominać, że tym, co przede wszystkim leży na sercu Kościoła, nie jest optymalizacja świata, lecz zbawienie dusz.

Zabójcy interesują Kościół nie tyle dlatego, że powodują przedwczesną śmierć innych ludzi – sub specie aeternitatis człowiek nigdy nie umiera „przedwcześnie” – lecz przede wszystkim dlatego, że swoim czynem skazują się na potępienie wieczne. Ich ofiary mogą być powierzone miłosierdziu Bożemu. To, czym powinien zajmować się Kościół, jest nawrócenie zabójcy.

Tego rodzaju sposób widzenia wydaje się daleki promotorom inicjatywy „My jesteśmy Kościołem”: postawić

przed oczy zabójcy ryzyko, na które się naraża, oznacza grozić mu, to zaś nie powinno się zdarzać. Dlatego inny slogan mówi: „Przesłanie radosne, zamiast groźby”. Trzeba uczciwie powiedzieć, że autorzy inicjatywy zmierzają do skrupulatnego oceniania Nowego Testamentu, a szczególnie wypowiedzi Jezusa, które pełne są dramatycznych napomnień, aż do „kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16, 16). Zwracają się za to do Kościoła z żądaniem „konstruktywnej pomocy i solidarności, zamiast norm zastraszających i restrykcyjnych”. Tymczasem kazania na temat niebezpieczeństwa potępienia wiecznego praktycznie od dawna nie są głoszone. Zachęta, łagodność i ludzkie zrozumienie charakteryzują duszpasterstwo i praktykę spowiedzi wewnątrz Kościoła. To wszystko nie może być zatem przedmiotem wyżej wspomnianego postulatu. O co zatem chodzi?

Jeśli z tej frazeologii mamy wycisnąć jakiś sens, to może być on tylko jeden: mówienie o „nawróceniu” i „drodze potępienia”, tak jak czyni to Ewangelia, jest jako takie zastraszające i restrykcyjne. Ten, kto nie chce odrzucić in toto czegoś takiego jak „przykazania” i zastąpić ich niejasną zachętą dobrej i zawsze niepewnej woli, praktykuje „niemiłosierną surowość i nieczułość”. Dlaczego autorzy nie mieli i nie mają odwagi otwarcie przyłączyć się do tych, którzy to właśnie wyrzucali Jezusowi, gdy mówił o jedzeniu jego ciała lub o nierozzerwalności każdego małżeństwa? Już Platon chętnie posługuje się obrazem lekarza, który przepisuje pacjentowi terapię prowadzącą do zdrowia, ale bolesną. Obraz ten, lubiany przez Kościół pierwotny jako metafora Odkupiciela, ma zniknąć. Miłosierdzie

nie polega już na odpuszczeniu grzechów, lecz na tym, że to, co Nowy Testament nazywa „grzechem”, nie powinno być tak nazywane, a przebaczenie winno zostać zastąpione zachętą: „Ja jestem o.k., ty jesteś o.k.” Byłoby to zapewne religia „dobrze wychowana”, ale na pewno nie jest to religia chrześcijańska i trudno jest pojąć, komu i do czego może się przydać.

Na temat demagogii można by w tym kontekście powiedzieć wiele. Co na przykład oznacza „równa wartość wszystkich wierzących?” Byłoby naprawdę szokujące, gdyby autor tych słów uważał się za „równego” św. Franciszkowi z Asyżu czy Matce Teresie. Z drugiej zaś strony to, że różnica między duchownymi i świeckimi nie jest różnicą „wartości”, jest rzeczą oczywistą.

Inicjatywa „My jesteśmy Kościołem” pragnie znieść „podział” na kler i świeckich. Na czym jednak polega ten podział, jeśli nie na fakcie, że wedle koncepcji katolickiej Kościołem kierują duchowni konsekrowani? U podstaw petycji leży zatem eliminacja tej struktury. To zaś, że kobiety powinny uczestniczyć w decyzjach wszystkich organów Kościoła, także jest oczywiste, jeśli przez słowo „wszystkie” rozumie się wszystkie ograny świeckie. W tej dziedzinie Kościół katolicki nie pozostaje w tyle za rozwojem całego społeczeństwa.

Zniesienie celibatu jako formy życia kapłańskiego w Kościele łacińskim musiało naturalnie pojawić się na liście postulatów – bez przyznania się, że to również oznacza odrzucenie nauczania Soboru Watykańskiego II. Ponadto żąda się, aby Kościół lokalny uczestniczył w mianowaniu biskupów i aby bisku-

pem zostawała osoba, która „cieszy się zaufaniem ludu”. Nie mówi się natomiast, że w Niemczech Kościół lokalny – w postaci kapituły katedralnej – uczestniczy w nominacji biskupów. W tym miejscu austriacka wersja petycji została po prostu przejęta nawet bez weryfikacji. Kto jednak jest „ludem”, którego zaufanie jest tak istotne? Jakże naiwne jest porównanie tych wszystkich, którzy w archidiecezji kolońskiej płacą podatek na rzecz Kościoła i każdego wieczoru gromadzą się przed telewizorem, ze wspólnotą z IV wieku, która zgromadzona w katedrze mediolańskiej, przez aklamację wybrała biskupem Ambrożego – prefekta miasta. Linia podziału, która przebiega dziś przez Kościół, nie jest w istocie – tak, jak się sugeruje – linią dzielącą duchownych i świeckich, lecz podziałem między ludźmi inicjatywy „My jesteśmy Kościołem” i chrześcijanami orientacji całkowicie odmiennej, na przykład członkami wielu religijnych ruchów odnowy, którzy już dawno przewyciężyli „postępowe” pojęcie dostosowania i mają zupełnie inne aspiracje.

Jeśli natomiast obie te grupy żywią w stosunku do siebie głęboką nieufność, to zaufaniem której z nich powinien cieszyć się biskup? Zaufaniem większości tych, którzy płacą podatek na rzecz Kościoła, czy też tych, którzy do niego chodzą? Zaufaniem kościelnego establishmentu, kościelnych aktywistów, czy zaufaniem świeckich, którzy od Kościoła oczekują tylko pokarmu duchowego, aby jako odpowiedzialni chrześcijanie mogli realizować swoje zadania w świecie? Czy na przyszłość przewiduje się kampanie wyborcze dla tych, którzy chcą zostać następcami apostołów? Czy może biskupi ewangeliccy wybrani

przez synody w ich okręgach są bardziej akceptowani lub cieszą się większym autorytetem od biskupów katolickich? Chętnie przywołuje się praktykę Kościoła wschodniego. Ale czy w Rosji biskup wybierany jest przez lud? I dlaczego nie mówi się ludziom, że Kościół wschodni z powodu obowiązku celibatu wybiera swych biskupów prawie wyłącznie spośród mnichów? I że Kościół koptyjski wybiera swego papieża tylko spośród eremitów?

APEL DO PASTERZY

Nie warto byłoby zajmować się tak szczegółowo tym dokumentem, gdyby ta zaprogramowana akcja nie stanowiła poważnej przeszkody na drodze do odnowy Kościoła niemieckiego. Przeszkoda ta może zostać przewyciężona tylko pod warunkiem, że biskupi wypowiedzą się jasno na jej temat. Zbyt często czekali, aż Rzym podejmie decyzje trudne i wymagające odwagi, by później narzekać na rosnącą hegemonię centralnej władzy Rzymu. Inicjatywa „My jesteśmy Kościołem” jest wyrazem kryzysu, który trwa od dawna i z powodu którego Kościół niemiecki, niezależnie od swej potęgi finansowej, znajduje się na marginesie katolicyzmu światowego.

Jak mi się wydaje, najgłębszy powód tego kryzysu polega na tym, że do dzisiaj nikt nie przeciwstawił się zdecydowanie i autorytatywnie monopolizacji i reinterpretacji Soboru Watykańskiego II przez „partię dostosowania”. Nikt dotąd nie żądał od niej tej wierności dekretem Soboru, której wciąż na nowo wymagano od katolików tradycyjnych. Częściowo z przekonania, częściowo z racji taktycznych preferowano postawę wyczekiwania w stosunku do „Ko-

ścioła Soboru”, do nowego „Kościoła oddolnego”, co musiało w końcu doprowadzić do rosnących rozczarowań. Od samego początku bowiem oczekiwania te nie dbały o intencje Soboru i zawsze było jasne, że nie zostaną wyczerpane dopóty, dopóki Kościół katolicki nie przestanie istnieć.

Nikt jednak nie miał odwagi tego powiedzieć. Obawiając się zakłócenia spokoju średniego establishmentu kościelnego przez lata milczano lub mówiono językiem dwuznacznym. Katolickie instytucje kulturalne zamieniły się w uprzywilejowane trybuny wszelkiego rodzaju krytyki Kościoła i pozwolono, by normalnego katolika piętnowano jako „fundamentalistę”.

Oczywiście w tej sytuacji hierarchia katolicka musiała odgrywać rolę hamulca i mediatora, wywołując wrażenie, że kierunek jest słuszny, z tym tylko, że ci, którzy idą do przodu, powinni starać się być nieco bardziej wyrozumiali. Nie można iść zbyt szybko ani posuwać się „za daleko”. Prędzej czy później przyjdzie moment, w którym trzeba będzie zapytać o to, jakie znaczenie mają dla Kościoła słowa „naprzód” i „do tyłu”. Że inicjatywa „My jesteśmy Kościołem” tworzy podziały, że nazbyt ingeruje w wewnętrzne sprawy Kościoła, że istnieją inne sposoby wyrażania krytyki

– wszystko to jest oczywiste. Problem polega na tym, aby zrozumieć, do czego to wszystko zmierza. Jeśli idzie się w słusznym kierunku, nigdy nie jest się zbyt daleko. Jeśli natomiast zmierza się w kierunku błędnym, każdy krok jest zawsze „za daleko”. Projekt inicjatywy „My jesteśmy Kościołem” idzie w kierunku błędnym i zadaniem pasterzy jest powiedzenie tego wiernym z całą jasnością, wzywając ich do zawrócenia z drogi dostosowania i homogenizacji, na którą wiele organizacji i instytucji kościelnych wkroczyło już dawno.

„Jeśli trąba brzmi niepewnie, któż będzie się przygotowywał do bitwy?” (1 Kor 14, 8). Negatywna odpowiedź na ten projekt, odpowiedź, która będzie zdecydowana, uzasadniona i skoncentrowana na tym, co istotne, mogłaby pozwolić biskupom na przejęcie dawno utraconej inicjatywy. Mieliby oni możliwość stanięcia na czele ruchu odnowy, który byłby godny tego miana, zamiast pełnić rolę tylnej straży o krokach nieco niepewnych, która wciąż jednak zapewnia aprowizację. A wówczas próba inicjatywy „My jesteśmy Kościołem” przysięgałaby się do czegoś.

Tłum. z j. włoskiego *Jarostaw
Merecki SDS*

Wojciech CHUDY

O DWÓCH RODZAJACH NUDY

Istnieją różne rodzaje nudy. Jedne są bardziej, inne mniej nudne; jest też taka nuda, która wydaje się wręcz ciekawa, a nawet pasjonująca. Nuda filozoficzna albo – jak mówią inni – nuda egzystencjalna. Jednym słowem: nuda nudzie nierówna.

Aby jakoś określić nudę i odróżnić ją od innych zjawisk zbliżonych treściowo lub brzmieniowo (np. od nudyzmu, który może być nudny, lecz niekoniecznie), należy podać jej przybliżoną definicję. Nuda więc to stan świadomości (jednostkowej lub zbiorowej) polegający ogólnie rzecz biorąc na b e z r u c h u (rzeczy, wartości, idei, ostatecznie zaś myśli) lub ruchu tak jednostajnym, że praktycznie utożsamia się on z bezruchem, brakiem zmiany. Widać z tego określenia, że nuda (a raczej jej nieistnienie) zasadniczo zależy od zdolności uruchamiania myśli, jak to się mówi – od umiejętności ruszania głową. W związku z tym dla jednego człowieka będzie ciekawe to, co dla drugiego nudne. Jednak nie jest to takie proste. Nuda bowiem to nie tylko subiektywne nastawienie umysłu.

Najbardziej podstawowy bodaj typ nudy to – nuda ludzi nudnych. Każdy ich zna. W kręgu znajomych, krewnych każdy ma grono takich osób, które nie żyją – lecz „zabijają czas”. Skoro tylko wrócą z pracy lub „z interesu”, zaczynają „zabijać czas”. Czas nie „zabity” bowiem – to czas nudny. A więc kawiarnia, „przyjątka” i inne „imprezy”, kino, a jeszcze lepiej video (broń Boże, książka!). I dużo słów. Rozmowy o znajomych i nieznanym, taka „mała wczesnokapitalistyczna kronika towarzyska”. Najchętniej mówi się o tym, co się robi. Urzędniczka więc „dyskutuje” o biurze, student o uczelni, lekarz o szpitalu. Przez to wszystko jednak przebija ton znudzenia. W ogóle jest nudno. Trzeba zagłuszyć tę szarość, „zabić czas”.

Z opisu powyższego widać jasno, że nuda – cechująca życie owych ludzi – emanuje z nich samych. To oni są nudni. Ich myślenie charakteryzuje bierność, bezwładność i bezruch. Kiedy oni bawią się szampańsko i zabawiają innych, wtedy wszyscy nudzą się jak nigdy. Biada tym, którzy wpadną w ręce dobrze bawiących się nudziarzy.

Skrajnym przeciwieństwem takiej postawy jest postawa tych, którzy nigdy się nie nudzą, szczególnie zaś nigdy nie nudzą się sobą. Są to ludzie – monady. Samowystarczalni, autowesołkowie, samograje. Im nie potrzeba nikogo i niczego, aby się nie nudzić. Ale nie o nich tu chcemy mówić, lecz o nudzie.

Teraz musimy zmienić ton wypowiedzi, choć drugą część tego felietonu łączy jednak z pierwszą jakaś nić wspólna.

Drugi typ nudy to nuda metafizyczna. To nuda związana z samym ludzkim sposobem istnienia (dlatego bywa nazywana nudą egzystencjalną). Nie wszystko w niej zależy od uposażenia wewnętrznego psychiki i umysłowości człowieka. Ta nuda to jak gdyby stan częściowo obiektywny. Zwykle wiąże się z wejściem człowieka w okres dojrzałości. Mickiewicz pisał o nim: „wiek męski, wiek klęski”. Nuda ta dopada człowieka bez względu na to, czy jest on dozorcą, pielęgniarką czy

profesorem uniwersytetu katolickiego. Może jednych rzadziej, innych częściej, jednak w końcu prawie każdego. Wtedy człowiek czuje się pusty, jego życie wydaje się jałowe i miałkie. Bardziej emocjonalni filozofowie mówią, że człowiek wówczas odczuwa wyraźniej niż zazwyczaj dotyk śmierci i pragnienie Boga.

Nuda egzystencjalna ma swoje podstawy w tym, co filozofia klasyczna nazywa przygodnością bytową człowieka. Przygodność (łac. „contingentia”) istoty ludzkiej najdotkliwiej wyraża się w utracalności istnienia. Kruchość życia człowieka jak gdyby „podkreśla” i akcentuje inne wymiary jego przygodności i słabości. Nie jesteśmy mocni. Wszystkie dziedziny działalności ludzkiej naznaczone są brakiem, ułomnością i nie dosięgają idei zamierzeń. Jak to uświadamia Charles Baudelaire w otwierającym tomik *Kwiaty zła* wierszu *Do czytelnika* (tłum. A. Langego), „Głupota, grzechy, błędy, lubieżność i chciwość” stanowią nasz chleb powszedni. To jest niestety często nasze życie.

I to właśnie rodzi nudę, tę najgłębszą. Znużenie egzystencjalne tym, że tacy być musimy, że energii entuzjazmu starcza nam za ledwie na rok, dwa; że bezinteresowni potrafimy być tylko od przypadku do przypadku; że nasza miłość jest marna, wiara słaba, a praca tandetna. Może zwłaszcza dziś, w czasach, które nazywamy ciekawymi, czasach pluralizmu, zgiełku rynku i błyszczących karier, większość wydana jest na pastwę poczucia nikłości i zniechęcenia. Tak wielu odpada w przedbiegach. Ulega zmęczeniu już na starcie. Ten nastrój, tak genialnie oddany w utworach Czechowa i Becketta, jest właśnie nudą metafizyczną. Tą, o której pisze Baudelaire w cytowanym tu wierszu w tłumaczeniu nieco trącącym myszką.

W ohydnej menażerii naszych grzesznych skoków –
Jest potwór – potworniejszy nad to bydłać plemię,
Nuda, co, chociaż krzykiem nie utrudza gardła,
Chętnie by całą ziemię na proch miałki starta.

Ta nuda, gdy trwa długo, sieje zwątpienie, niewiarę i niechęć do życia. A przecież jej doznanie, walka z nią i niepoddanie się jej niszczącemu działaniu należy do podstawowych obowiązków człowieka. Przemóc zmęczenie i znużenie, wykrzesać wiarę w sens i robić swoje, chociaż małe. To ogólne przykazania codzienności – przeciw nudzie.

Nuda tępoty i bezmyślności oraz nuda tragiczności istnienia. Dwa rodzaje nudy – „potwory” czyhające, by zgasić w nas „nutę człowieczą” (J. Czechowicz). Obrona przed tymi stanami jest zawsze, a zwłaszcza dziś, jedną z naszych głównych powinności. Broniąc się przed nudą, ocalamy zarazem to, co buduje w nas człowieczeństwo w najszczytniejszym znaczeniu: ciekawość świata, sens istnienia i solidarność bycia z drugimi.

Maria FILIPIAK

KAPŁAŃSTWO

Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-1996

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978), ss. 477	IX (1986) t. 1, ss. 2204
II (1979) [t. 1], ss. 1729	IX (1986) t. 2, ss. 2242
II (1979) t. 2, ss. 1574	X (1987) t. 1, ss. 1482
III (1980) t. 1, ss. 1983	X (1987) t. 2, ss. 2582
III (1980) t. 2, ss. 1869	X (1987) t. 3, ss. 1812
IV (1981) t. 1, ss. 1292	XI (1988) t. 1, ss. 1073
IV (1981) t. 2, ss. 1313	XI (1988) t. 2, ss. 2625
V (1982) t. 1, ss. 1376	XI (1988) t. 3, ss. 1405
V (1982) t. 2, ss. 2497	XI (1988) t. 4, ss. 2317
V (1982) t. 3, ss. 1751	XII (1989) t. 1, ss. 1945
VI (1983) t. 1, ss. 1730	XII (1989) t. 2, ss. 1783
VI (1983) t. 2, ss. 1496	XIII (1990) t. 1, ss. 1885
VII (1984) t. 1, ss. 2016	XIII (1990) t. 2, ss. 1888
VII (1984) t. 2, ss. 1708	XIV (1991) t. 1, ss. 1983
VIII (1985) t. 1, ss. 2081	XIV (1991) t. 2, ss. 1619
VIII (1985) t. 2, ss. 1683	XV (1992) t. 1, ss. 2147
	XV (1992) t. 2, ss. 1119
	XVI (1993) t. 1, ss. 1855.
	XVI (1993) t. 2, ss. 1725.
	XVII (1994) t. 1, ss. 1367.

NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań, Warszawa 1987, ss. 220

NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793

NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753

NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań, Warszawa 1985, ss. 875

NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań, Warszawa 1986, ss. 924

NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611

NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572

ORpol. – „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 1(1980) –

1978

1. *Świat potrzebuje naszego kapłańskiego świadectwa* (Do duchowieństwa rzymskiego, 9 XI), NP I, s. 50-53; toż: *Il mondo ha bisogno della nostra testimonianza sacerdotale*, IGP I, s. 112-119.

2. *Doktryna i dyscyplina w życiu kapłańskim* (Do biskupów amerykańskich, 9 XI), NP I, s. 54-56; toż: *Dottrina e disciplina nella vita sacerdotale*, IGP I, s. 121-125.

3. *Kapłan jest człowiekiem dla drugich* (Do seminarzystów, 19 XI), NP I, s. 84-86; toż: *Il sacerdote è uomo per gli altri*, IGP I, s. 182-184.

1979

4. *Świadkowie i twórcy jedności i braterstwa* (Do księży diecezjalnych i zakonnych, 27 I), NP II, 1, s. 75-77; toż: *Testimoni e artefici di unità e fraternità*, IGP II, 1, s. 173-176.

5. *Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy* (Do uczestników III Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej, 28 I), NP II, 1, s. 83-95; toż: *Audacia di profeti e prudenza evangelica di Pastori*, IGP II, 1, s. 188-211.

6. *Kapłan w tajemnicy Chrystusa* (Do proboszczów i kleru rzymskiego, 2 III), NP II, 1, s. 205-209; toż: *Il prete nel mistero di Cristo*, IGP II, 1, s. 496-504.

7. *Dar kapłańskiego powołania* (Do dawnych wychowanków Belgijskiego Kolegium w Rzymie, 31 III), NP II, 1, s. 317-318; toż: *Il dono della vocazione sacerdotale*, IGP II, 1, s. 761-763.

8. *Specjalizacja i interdyscyplinarność w formacji kulturalnej kapłana* (Do rzymskich Instytutów Wychowania Katolickiego, 4 IV), NP II, 1, s. 329-334; toż: *Specializzazione e interdisciplinarietà nella formazione culturale del sacerdote*, IGP II, 1, s. 785-795.

9. *List [...] do wszystkich biskupów Kościoła z okazji Wielkiego Czwartku 1979* (9 IV), NP II, 1, s. 352-354; toż: *Lettera a tutti i Vescovi della Chiesa*, IGP II, 1, s. 832-836.

10. *List do wszystkich kapłanów Kościoła* (9 IV), NP II, 1, s. 354-366; toż: *Lettera a tutti i Sacerdoti della Chiesa*, IGP II, 1, s. 841-862.

11. *Wytrwanie i wierność w powołaniu kapłańskim* (Homilia, 12 IV), NP II, 1, s. 372-373; toż: *Perseveranza e fedeltà nella vocazione sacerdotale*, IGP II, 1, s. 892-895.

12. *Charyzmaty kapłaństwa: prawdziwość i służba* (Do kapłanów, 19 IV), NP II, 1, s. 388-389; toż: *Autenticità e servizio: carismi del sacerdote*, IGP II, 1, s. 928-931.
13. *Istotne składniki katolickiego kapłaństwa* (Do kapłanów z Mediolanu, 21 IV), NP II, 1, s. 397-399; toż: *Le componenti essenziali del sacerdozio cattolico*, IGP II, 1, s. 946-949.
14. *Postuga biskupa w perspektywie eucharystycznej* (Do biskupów hinduskich, 26 IV), NP II, 1, s. 416-418; toż: *Il servizio episcopale nella prospettiva eucaristica*, IGP II, 1, s. 984-988.
15. *Powierzenie Maryi powołań kapłańskich* (Audiencja generalna, 2 V), NP II, 1, s. 442-446; toż: *Affido a Maria le vocazioni sacerdotali*, IGP II, 1, s. 1033-1038.
16. *Miłość Chrystusa w postugiwaniu biskupim* (Homilia podczas święceń kapłańskich, 27 V), NP II, 1, s. 571-573; toż: *L'amore di Cristo nel ministero episcopale*, IGP II, 1, s. 1329-1333.
17. *Świadectwo ewangeliczne w postudze kapłańskiej* (Do kapłanów, 6 VI), NP II, 1, s. 659-664; toż: *La testimonianza evangelica nel ministero sacerdotale*, IGP II, 1, s. 1459-1463.
18. *Budujcie Kościół waszym kapłaństwem* (Homilia podczas święceń kapłańskich, 24 VI), NP II, 1, s. 761-762; toż: *Costruite la Chiesa con il vostro sacerdozio*, IGP II, 1, s. 1619-1622.
19. *Niezastąpiona obecność kapłana w ewangelizacyjnym dziele Kościoła* (Do biskupów Kolumbii, 6 VII), NP II, 2, s. 10-13; toż: *La presenza insostituibile del sacerdote nell'opera evangelizzatrice della Chiesa*, IGP II, 2, s. 21-25.
20. *Poparcie Papieża i Kościoła dla postugi biskupów* (Do biskupów irlandzkich, 30 IX), NP II, 2, s. 235-241; toż: *Il sostegno del Papa e della Chiesa al ministero dei vescovi*, IGP II, 2, s. 475-484.
21. *Lud oczekuje od was wierności kapłaństwu* (Do kapłanów, zakonników, zakonnic i misjonarzy, 1 X), NP II, 2, s. 242-246; toż: *Ciò che il popolo aspetta da voi è la fedeltà al sacerdozio*, IGP II, 2, s. 487-495.
22. *„Podziękowanie” Kościoła powszechnego za waszą pracę ewangelizacyjną* (Do biskupów, 23 X), NP II, 2, s. 415-418; toż: *Il „grazie” della Chiesa universale per la vostra opera di evangelizzazione*, IGP II, 2, s. 832-837.
23. *Święty Karol wzorem biskupiego postugiwania* (Anioł Pański, 4 XI), NP II, 2, s. 500-502; toż: *Preghiamo per chi soffre persecuzioni a causa di Cristo*, IGP II, 2, s. 1036-1038.

1980

24. *Biskup szafarzem tajemnic Bożych* (Homilia podczas udzielania sakry biskupiej, 6 I), NP III, 1, s. 13-15; toż: *Il vescovo: dispensatore dei misteri di Dio*, IGP III, 1, s. 28-32.
25. *Radujcie się darem powołania* (Do alumnów wyższych seminariów, 16 II), NP III, 1, s. 168-170; toż: *Come Maria, gioite del dono della vocazione*, IGP III, 1, s. 412-416.
26. *Kapłani dla Kościoła i dla ludzi dzisiejszych* (Do kleru z Valneriny, 23 III),

NP III, 1, s. 290-293; toż: *Sacerdoti per la Chiesa e per gli uomini d'oggi*, IGP III, 1, s. 699-703.

27. *Jesteśmy kapłaństwem z kapłaństwa Chrystusa* (Homilia na Wielki Czwartek, 3 IV), NP III, 1, s. 329-331; toż: *Siamo sacerdoti del sacerdozio di Cristo*, IGP III, 1, s. 801-804.

28. *Chrześcijańskie powołanie ludów afrykańskich czerpie swoje znaczenie i pokarm z waszego posługiwania* (Do kapłanów w Kinszasie, 4 V), NP III, 1, s. 477-481; toż: *La vocazione cristiana dei popoli d'Africa tragga senso e alimento dal vostro ministero*, IGP III, 1, s. 1127-1134.

29. *Bóg udziela daru zbawienia przez naszą postugę* (Do biskupów z krajów sąsiednich w Kumasi (Ghana, 9 V), NP III, 1, s. 552-553; toż: *Dio concede il dono della salvezza per mezzo del nostro ministero*, IGP III, 1, s. 1271-1273.

30. *Znaczenie powołań w planie Bożym* (Do biskupów Górnej Wolty, 10 V), NP III, 1, s. 565-566; toż: *Significato delle vocazioni nel disegno di Dio*, IGP III, 1, s. 1298-1301.

31. *Dostosowujcie plany duszpasterskie do potrzeb ewangelizacji* (Do biskupów Wybrzeża Kości Słoniowej, 11 V), NP III, 1, s. 581-583; toż: *Piani pastorali adeguati alle esigenze dell'evangelizzazione*, IGP III, 1, s. 1332-1336.

32. *To, co czynicie jako biskupi, jest przedłużeniem życia Chrystusowego* (Do biskupów Malezji, Singapuru i Brunei, 23 V), NP III, 1, s. 634-636; toż: *Ciò che fate come vescovi perpetua nella Chiesa la vita di Cristo*, IGP III, 1, s. 1454-1457.

33. *Konferencja Biskupów winna samodzielnie wziąć na siebie stosowną odpowiedzialność* (Przemówienie z okazji XVII zebrania ogólnego biskupów włoskich, 29 V), NP III, 1, s. 657-665; toż: *La Conferenza Episcopale deve assumere autonomamente le proprie responsabilità*, IGP III, 1, s. 1501-1513.

34. *Bądźcie szczęśliwi i dumni, że jesteście kapłanami* (Do księży, 30 V), NP III, 1, s. 672-676; toż: *Il mondo ha sempre più bisogno del vostro ministero quotidiano*, IGP III, 1, s. 1530-1538.

35. *Niech wasz dar będzie całkowity* (Do seminarzystów, 1 VI), NP III, 1, s. 710-712; toż: *Generosamente disponibili alle necessità della Chiesa*, IGP III, 1, s. 1604-1607.

36. *Kapłaństwo w Kościele – sakramentem społecznym* (Homilia podczas święceń kapłańskich, 15 VI), NP III, 1, s. 779-781; toż: *Il sacerdozio nella Chiesa: sacramento sociale*, IGP III, 1, s. 1762-1767.

37. *Powołani przez Boga do działania w Jego imieniu* (Homilia podczas święceń kapłańskich, 2 VII), NP III, 2, s. 28-33; toż: *Chiamati da Dio ad agire a suo nome*, IGP III, 2, s. 54-62.

38. *W jakich aspektach doskonalić się i wzrastać* (Do biskupów brazylijskich, 10 VII), NP III, 2, s. 118-127; toż: *La crescita della comunione e della partecipazione rende sempre più perfetta l'evangelizzazione*, IGP III, 2, s. 216-234.

39. *Ścisłsza i organiczna koordynacja między kapłanami i biskupami* (Do kleru, zakonników i zakonnic, 14 IX), NP III, 2, s. 342-345; toż: *Coordinazione più stretta e organica tra i sacerdoti e i Vescovi*, IGP III, 2, s. 645-649.

40. *Kapłan, zakonnica i świecki potwierdzają, że wszyscy jesteśmy powołani do*

świętości (Homilia podczas beatyfikacji księdza Luigi Orione, siostry Marii Anny Sala i Bartolo Longo, 26 X), NP III, 2, s. 524-527; toż: *Un sacerdote, una religiosa e un laico confermano che tutti siamo chiamati alla santità*, IGP III, 2, s. 986-992.

41. *Postługa czuwania* (Do kapłanów i seminarzystów, 17 XI), NP III, 2, s. 656-660; toż: *Portiamo l'amore di Cristo al mondo che ne è assetato*, IGP III, 2, s. 1277-1286.

42. *Umacniać i doskonalić wolność oddania się* (Homilia, Altötting (Republika Federalna Niemiec, 18 XI), NP III, 2, s. 679-883; toż: *Aiutare a perfezionare la libertà della donazione*, IGP III, 2, s. 1323-1331.

43. *Postannictwo nadziei dla miejscowych Kościołów* (Do biskupów Tajlandii, 27 XI), NP III, 2, s. 731-733; toż: *Messaggio di speranza per le Chiese locali che crescono*, IGP III, 2, s. 1434-1438.

44. *Większa wiarygodność kapłanów w dawaniu ewangelicznego świadectwa* (Do misjonarzy oblatów Maryi Niepokalanej, 5 XII), NP III, 2, s. 791-792; toż: *La maggiore credibilità dei sacerdoti è nella loro testimonianza evangelica*, IGP III, 2, s. 1588-1590.

45. *Jedność biskupów zabezpiecza jedność wśród kapłanów* (Do biskupów Wietnamu, 11 XII), NP III, 2, s. 825-827; toż: *L'unità dei Vescovi garanzia dell'unità presbiteriale*, IGP III, 2, s. 1656-1660.

1981

46. *Wierni Ewangelii, Kościołowi, właściwemu charyzmatowi każdego instytutu* (Homilia do kapłanów i braci zakonnych, 17 II), NP IV, 1, s. 162-165; toż: *Fedeli al Vangelo, alla Chiesa, al carisma proprio di ogni istituto*, IGP IV, 1, s. 329-335.

47. *Jesteście spadkobiercami misjonarzy* (Do księży i seminarzystów na wyspie Cebu, 19 II), NP IV, 1, s. 194-198; toż: *Voi siete gli eredi dei missionari che evangelizzarono queste isole*, IGP IV, 1, s. 401-408.

48. *Bądźcie znakiem i twórcami jedności i braterstwa* (Do księży i zakonników, 19 III), NP IV, 1, s. 341-342; toż: *Siate segni e artefici di unità e fraternità*, IGP IV, 1, s. 706-709.

49. *Przez modlitwę i studium doskonalcie wasz zmysł pasterski* (Do alumnów Papieskiej Akademii Kościelnej, 23 III), NP IV, 1, s. 365-366; toż: *Con la preghiera e lo studio maturate il vostro senso pastorale*, IGP IV, 1, s. 754-756.

50. *W zmartwychwstaniu Pana świętujemy sakrament kapłaństwa* (Do kapłanów i diakonów z obszaru języka angielskiego, 24 IV), NP IV, 1, s. 479-481; toż: *Nella risurrezione del Signore celebriamo il sacramento del sacerdozio*, IGP IV, 1, s. 1001-1004.

51. *Konieczne przystosowanie w poszanowaniu dla tradycji* (Do kapłanów i zakonników, 26 IV), NP IV, 1, s. 496-500; toż: *Necessario aggiornamento nel rispetto della tradizione*, IGP IV, 1, s. 1035-1042.

52. *Krzyż, Eucharystia, Kapłaństwo* (Orędzie do uczestników Kongresu Eucharystycznego w Lourdes, 21 VII), NP IV, 2, s. 16-20; toż: *Nel sacrificio della croce la sorgente di un mondo nuovo*, IGP IV, 2, s. 38-45.

53. *Powołanie i stała formacja kleru jako pierwszoplanowe wymagania w diecezjach Kampanii* (Do biskupów Kampanii, 21 XI), NP IV, 2, s. 301-304; toż: *Vocazioni e formazione permanente del clero esigenze prioritarie nelle diocesi campane*, IGP IV, 2, s. 685-689.

54. *Miłosierdzie Boże niech będzie waszym programem kapłańskim* (Do kleru z Todi i Orvieto, 22 XI), NP IV, 2, s. 326-328; toż: *La misericordia divina sia il vostro programma sacerdotale*, IGP IV, 2, s. 736-740.

1982

55. *Zjednoczony w radościach i nadziejach podzielam troski i problemy waszej postugi* (Do biskupów Czechosłowacji, 11 III), ORpol. 3(1982) nr 3, s. 19; toż: *Sull'esempio dei vostri santi e martiri restate sempre uniti e confermate i fratelli nella fede*, IGP V, 1, s. 806-812.

56. *Do biskupów francuskich przybyłych „ad limina Apostolorum”* (23 III), ORpol. 3(1982) nr 4, s. 11; toż: *Favorite la partecipazione responsabile dei laici alla vita pastorale delle diocesi*, IGP V, 1, s. 970-977.

57. *Myśli o kapłaństwie* (Przemówienie na Międzynarodowym Kongresie Kapłanów i Zakonników, 30 IV), ORpol. 3(1982) nr 6, s. 3-4; toż: *La vita presbiterale si alimenta oggi come sempre dell'uniformità a Cristo e della comunione con i vescovi*, IGP V, 1, s. 1366-1373.

58. *Bądźcie pasterzami-przewodnikami waszych wiernych* (Do Episkopatu Portugalii, 13 V), ORpol. 3(1982) nr 5, s. 7-8; toż: *Siate guide della comunità e garanti della comunione in quest'epoca di trasformazione culturale*, IGP V, 2, s. 1549-1566.

59. *„Idź do kogokolwiek cię poślę... nie lękaj się”* (Święcenia kapłańskie, 31 V), ORpol. 3(1982) nr 6, s. 14; toż: *Siate ambasciatori di Cristo per riavvicinare il mondo a Dio*, IGP V, 2, s. 1998-2002.

60. *Przemówienie do księży, zakonników i zakonnice* (Edynburg, 31 V), ORpol. 3(1982) nr 9, s. 30; toż: *La credibilità della nostra testimonianza dipende dall'amore per il nostro sacerdozio*, IGP V, 2, s. 2027-2038.

61. *Abyście z powierzona sobie owczarnią nie utracili nigdy wolności ducha* (Do biskupów polskich, 11 X), ORpol. 3(1982) nr 9, s. 6-7; toż: *Conservate insieme al vostro gregge la libertà dello spirito*, IGP V, 3, s. 767-784.

62. *Al dono che Dio vi concede nel sacerdozio rispondente con la vostra totale donazione* [Darowi, który Bóg daje wam w kapłaństwie, odpowiedzcie całym waszym kapłaństwem] (Homilia, Walencja, 8 XI), IGP V, 3, s. 1216-1224.

1983

63. *List [...] do wszystkich kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek 1983 roku* (27 III), ORpol. 4(1983) nr 3, s. 6-7; toż: *Lettera ai sacerdoti in occasione del Giovedì Santo 1983*, IGP VI, 1, s. 828-843.

64. *Odnowienie przyrzeczeń kapłańskich* (Wielki Czwartek, 31 III), ORpol.

4(1983) nr 3, s. 7-8; toż: *Misuriamo la nostra vita sacerdotale con l'unico „oggi” del Giovedì Santo*, IGP VI, 1, s. 862-864.

65. *Pasterze Kościoła na Litwie z wizytą „ad limina Apostolorum”* (22 IV), ORpol. 4(1983) nr 4, s. 5; toż: *Che si allarghino gli spazi della viva fede con la piena libertà di coscienza e di religione*, IGP VI, 1, s. 1028-1034.

66. *Istotne elementy nauczania Kościoła na temat życia konsekrowanego w zastosowaniu do instytutów oddających się pracy apostołskiej* (Dokument Kongregacji Zakonów i Instytutów Świeckich, 31 V), ORpol. 4(1983) nr 7-8, s. 15-19.

67. *Świadectwo modlitwy, wspólnoty i całkowitego poświęcenia* (Do duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego, Marizell (Austria, 13 IX), ORpol. 4(1983) nr 9, s. 19-20; toż: *Maria che seppe tacere sia maestra di silenzio*, IGP VI, 2, s. 531-539.

1984

68. *Abyście postępowali w sposób godny waszego powołania* (Homilia podczas Dni Kapłańskich Roku Jubileuszowego, 23 II), ORpol. 5(1984) nr 5, s. 11; toż: *Orginalità e necessità del ministero sacerdotale*, IGP VII, 1, s. 469-479.

69. *List [...] na Wielki Czwartek 1984 r.* (Watykan, 7 III); toż: *Ai sacerdoti: „Perseverate nella vocazione di ministri dell'amore di Dio”*, IGP VII, 1, s. 1052-1053.

70. *Adhortacja apostołska Redemptionis Donum [...] o konsekracji zakonnej w świetle Tajemnicy Odkupienia* (25 III), ORpol. 5(1984) nr 3, s. 3-6; toż: *Esortazione Apostolica „Redemptionis Donum”*, IGP VII, 1, s. 788-842.

71. *Al sacerdozio, dono di Dio per l'uomo, il prete risponde col dono di se stesso* [Kapłaństwo: dar Boga dla człowieka] (Taegu, Korea, 5 V), IGP VII, 1, s. 1249-1253.

72. *Sacerdozio e vita religiosa incarnazione delle beatitudini* [Kapłaństwo i życie konsekrowane wcieleniem błogosławieństw] (Do księży i zakonników, 5 V), IGP VII, 1, s. 1259-1263.

73. *„Będziecie mi świadkami”* (Spotkanie z kapłanami, Einsiedeln, 15 VI), ORpol. 5(1984) nr 8, s. 20-21; toż: *Per il carattere universale della sua missione il sacerdote è unito a chi lavora per la giustizia e la pace*, IGP VII, 1, s. 1787-1799.

74. *W sprawach zasadniczych kapłan nie może milczeć* (Spotkanie z księżmi i klerykami, Montreal, 11 IX), ORpol. 5(1984) nr 9, s. 14-15; toż: *La sfida della secolarizzazione richiede un accrescimento della fede innanzitutto nei sacerdoti*, IGP VII, 2, s. 428-437.

1985

75. *List [...] do wszystkich kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek 1985 roku* (26 III), ORpol. 6(1985) nr 1, s. 1, 3-4; toż: *Ai sacerdoti per il Giovedì Santo*, IGP VIII, 1, s. 735-756.

76. *Pasterz idzie przed trzodą* (Do Konferencji Episkopatu, Amsterdam, 14 V), ORpol. 6(1985) nr. nadzwycz., s. 18-19; toż: *I Vescovi maestri e testimoni della verità nella carità sono anzitutto al servizio della comunione ecclesiale*, IGP VIII, 1, s. 1352-1360.

77. *Partecipi del sacerdozio di Cristo segnati dal mistero della Trinità* [Uczestnicy kapłaństwa Chrystusa namaszczeni tajemnicą Trójcy Świętej] (Homilia podczas święceń kapłańskich, 2 VI), IGP VIII, 1, s. 1699-1702.

78. *Świadkowie i szafarze przemienienia* (Homilia podczas święceń kapłańskich, Jaunde, 11 VIII), ORpol. 6(1985) nr 8, s. 21-22; toż: *I popoli del continente nero attendono missionari africani*, IGP VIII, 2, s. 302-309.

79. *Jesteście sługami jedności* (Do Konferencji Episkopatu, Kinszasa, 15 VIII), ORpol. 6(1985) nr 9, s. 24; toż: *“La vostra Chiesa ha molto ricevuto. Ad essa ora viene molto richiesto”*, IGP VIII, 2, s. 429-435.

1986

80. List [...] do wszystkich kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek 1986 roku *Święty Proboszcz z Ars* (17 III), ORpol. 7(1986) nr 3, s. 1, 4; toż: *Letera ai sacerdoti*, IGP IX, 1, s. 726-742.

81. *Nie należycie już do siebie samych, jesteście własnością Chrystusa* (Homilia podczas święceń kapłańskich, Medelin, 5 VII), ORpol. 7(1986) nr 7, s. 21-22; toż: *Senza riserve al servizio di Cristo per convertirsi in strumenti di salvezza senza frontiere*, IGP IX, 2, s. 140-148.

82. *Kapłan w duchu Ewangelii* (Homilia podczas beatyfikacji o. Antoniego Chevrier, Lyon, 4 X), ORpol. 7(1986) nr 10, s. 21-22; toż: *Il dramma universale della povertà rende attuale la grandezza del „piccolo” Antonio Chevrier*, IGP IX, 2, s. 808-819.

83. *Tożsamość i misja* (Papieskie rekolekcje dla kapłanów, diakonów i seminarzystów oraz ich rodzin, 6 X), ORpol. 7(1986) nr 11-12, s. 19-22; toż: *Fedeli come il curato d'ars alla vostra sublime vocazione, siate sempre totalmente disponibili al servizio del Vangelo*, IGP IX, 2, s. 881-904.

84. *Chrześcijańskie zaangażowanie świeckich, zakonników, kapłanów i biskupów* (Spotkanie z Radą Duszpasterską i Radą Kapłańską, 6 X), ORpol. 7(1986) nr 11-12, s. 24-25; toż: *Dove molti considerano la fede una questione privata la Chiesa deve anche essere un segno visibile*, IGP IX, 2, s. 918-927.

1987

85. *L'armonia tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale fattore indispensabile del genuino progresso pastorale* [Harmonia pomiędzy kapłaństwem powszechnym i kapłaństwem służebnym niezbędnym czynnikiem prawdziwego postępu duszpasterstwa] (Anioł Pański, 8 III), IGP X, 1, s. 541-545.

86. List [...] do kapłanów na Wielki Czwartek 1987 roku (13 IV), ORpol. 8(1987) nr 4, s. 3-4; toż: *Lettera ai sacerdoti*, IGP X, 1, s. 1305-1327.

87. *Otwórzcie się na prawdę, by nieść światu nadzieję* (Spotkanie z kapłanami, zakonnikami, Szczecin, 11 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 27-29; toż: *Apritevi alla verità, che è Cristo, per portare al mondo la speranza*, IGP X, 2, s. 2129-2139.

1988

88. *List [...] do kapłanów na Wielki Czwartek 1988 roku (25 III)*, ORpol. 9(1988) nr 3-4, s. 5-6; toż: *Lettera [...] ai sacerdoti in occasione del Giovedì Santo 1988*, IGP XI, 1, s. 734-743.

89. *W duchu mocy, miłości i trzeźwego myślenia (Do kapłanów, zakonników i zakonnic, 14 V)*, ORpol. 9(1988) nr 6, s. 13-14; toż: *Il Vangelo di Cristo giudica il mondo e non il mondo il Vangelo*, IGP XI, 2, s. 1399-1408.

90. *List [...] do wszystkich osób konsekrowanych we wspólnotach zakonnych oraz instytucjach świeckich z okazji Roku Maryjnego (Città del Vaticano, 22 V)*, toż: *Lettera Apostolica ai religiosi on occasione dell'Anno Mariano*, IGP XI, 2, s. 1590-1613.

91. *Niech spotęguje się w was moc Chrystusa (Homilia podczas święceń kapłańskich, 29 V)*, ORpol. 9(1988) nr 5, s. 8; toż: „*Ognuno di voi porterà frutto se avvicinerà l'uomo a Dio, onnipotenza nell'amore*”, IGP XI, 2, s. 1684-1686.

92. Dokument Kongregacji do Spraw Wychowania Katolickiego *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej (30 XII)*, ORpol. 10(1989) nr 7, s. 10-20.

1989

93. *List [...] do kapłanów na Wielki Czwartek 1989 roku (12 III)*, ORpol. 10(1989) nr 3, s. 3-4; toż: *Lettera ai sacerdoti in occasione del Giovedì Santo 1989*, IGP XII, 1, s. 541-550.

94. *Komunia, dążenie do świętości, kompetencja (Do kapłanów, zakonników, zakonnic i seminarzystów, Antananarivo, Madagaskar, 30 IV)*, ORpol. 10(1989) nr 4, s. 19-20; toż: *Spirito di comunione, vita spirituale e solida formazione cardini di una luminosa testimonianza delle anime consacrate*, IGP XII, 1, s. 1021-1029.

95. *Kościół jest komunią (Do kapłanów, zakonników, Saint-Denis, Francja, 1 V)*, ORpol. 10(1989) nr 4, s. 21-22; toż: *La Parrocchia: Casa di famiglia fraterna e accogliente dove si prende coscienza di essere popolo di Dio*, IGP XII, 1, s. 1054-1060.

96. *Pośród świata ma owocować ten dar (Homilia podczas święceń kapłańskich, 28 V)*, ORpol. 10(1989) nr 5-6, s. 5-6; toż: *In mezzo al mondo dovete essere amministratori dei misteri di Dio*, IGP XII, 1, s. 1373-1375.

97. *Jesteście tutaj świadkami Jezusa Chrystusa (Do kapłanów, zakonników i zakonnic, Oslo, 2 VI)*, ORpol. 10(1989) nr 5-6, s. 22; toż: *La Norvegia ha bisogno di rinnovata fiducia nella sua autentica vocazione cristiana*, IGP XII, 1, s. 1438-1443.

98. *Uczyńcie Ewangelię duszą waszego narodu (Do kapłanów, zakonników, zakonnic i laikatu, Rejkiawik, 3 VI)*, ORpol. 10(1989) nr 7, s. 23-24; toż: „*Mi appello ai cattolici e ai cristiani affinché cooperino per rendere il messaggio del Vangelo l'anima della Nazione*”, IGP XII, 1, s. 1477-1482.

99. Dokument Kongregacji do Spraw Wychowania Katolickiego *Instrukcja o studium Ojców Kościoła w formacji kapłańskiej (Seminariów i Instytutów Świeckich, 10 XI)*, ORpol. 11(1990) nr 1, s. 7-11.

1990

100. *Czym jest formacja kapłańska?* (Homilia na rozpoczęcie VIII Zwyczajnego Zgromadzenia Generalnego Synodu Biskupów, 30 IX), ORpol. 11(1990) nr 9, s. 1; toż: *I sentimenti di Cristo sono la ragion d'essere del sacerdote*, IGP XIII, 2, s. 787-791.

101. *Macie się stać objawieniem Pana dla ludów i kultur afrykańskich* (Do kapłanów, zakonników, zakonnic i seminarzystów, Bamako, Mali, 28 I), ORpol. 11(1990) nr 2-3, s. 18-19; toż: *La Chiesa in Africa sia una vera epifania del Signore per i popoli di ogni cultura che vivono nel continente*, IGP XIII, 1, s. 260-265.

102. *Komunia i misja w Kościele Rzymu* (Do kleru rzymskiego, 1 III), ORpol. 11(1990) nr 2-3, s. 13; toż: *Comunione e missione nella Chiesa di Roma*, IGP XIII, 1, s. 562-567.

103. *List [...] do kapłanów na Wielki Czwartek 1990 roku* (12 IV), ORpol. 11(1990) nr 4, s. 15; toż: *Lettera ai sacerdoti in occasione del Giovedì Santo 1990*, IGP XIII, 1, s. 877-883.

104. *Budujcie teraz mocą dojrzałości zdobytej w okresie prześladowań* (Do kapłanów, zakonników i zakonnic, Praga, 21 IV), ORpol. 11(1990) nr 4, s. 14, 32; toż: *„Costruite ora il tempio della libera vita della vostra Chiesa”*, IGP XIII, 1, s. 944-953.

105. *Il sacerdozio: una consacrazione per la missione* [Kapłaństwo: konsekracja dla posłannictwa] (Do uczestników rekolekcji dla kapłanów, 18 IX), IGP XIII, 2, s. 644-648.

106. *Il sacerdozio: un itinerario di crescita umana e spirituale* [Kapłaństwo: droga wzrostu ludzkiego i duchowego] (Do nowo wyświęconych księży, 12 X), IGP XIII, 2, s. 851-852.

1991

107. *List [...] do kapłanów na Wielki Czwartek 1991 roku* (10 III), ORpol. 12(1991) nr 2-3, s. 3-4; toż: *Lettera ai sacerdoti per il Giovedì Santo 1991*, IGP XIV, 1, s. 492-498.

108. *Seminarium musi formować kapłanów mocnych, odważnych i świętych* (Przemówienie podczas poświęcenia seminarium, Częstochowa, 15 VIII), ORpol. 12(1991) nr 8, s. 38-39; toż: *Ai piedi del Santuario di Jasna Góra, Maria ha dato compimento al „genio della Donna Madre”*, IGP XIV, 2, s. 279-282.

109. *Nel vivere radicalmente sacerdozio e consacrazione c'è il primo germe della „nuova evangelizzazione”* [Radykalne przeżywanie kapłaństwa jest zacznym „nowej ewangelizacji”] (Do księży, 8 IX), IGP XIV, 2, s. 521-526.

1992

110. *Posynodalna adhortacja Pastores dabo vobis [...] o promocji kapłanów we współczesnym świecie* (25 III), ORpol. 13(1992) nr 3-4, s. 4-63; toż: *„Pastores dabo vobis”*, IGP XV, 1, s. 700-957.

111. *Kapłaństwo znakiem szczególnej przyjaźni* (Homilia w Wielki Czwartek, 16 IV), ORpol. 13(1992) nr 6, s. 29; toż: „*Cristo ha fatto di noi i soggetti del sacerdozio ministeriale*”, IGP XV, 1, s. 1116-1118.

112. *Tajemnica kapłaństwa służebnego* (Homilia podczas święceń kapłańskich, 14 VI), ORpol. 13(1992) nr 8-9, s. 47; toż: „*A ciascuno di voi è stato dato il potere sul mistero del Corpo e del Sangue di Cristo*”, IGP XV, 1, s. 1816-1818.

113. *Biskupstwo – kapłaństwo sakramentalne* (Audiencja generalna, 30 IX), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 42-43; toż: *L'Episcopato, Ordine sacramentale*, IGP XV, 2, s. 203-210.

114. *Biskupi „szafarzami łaski najwyższego kapłaństwa”* (Audiencja generalna, 11 XI), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 49-50; toż: *I vescovi „economi della grazia del supremo sacerdozio”*, IGP XV, 2, s. 527-536.

115. *Wielka wartość celibatu kapłańskiego* (Rozważania podczas posynodalnego spotkania przewodniczących Konferencji Episkopatów Europy, 1 XII), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 21-22; toż: *Il carisma del celibato sacerdotale è un dono per la persona e per la Chiesa*, IGP XV, 2, s. 794-797.

1993

116. *Postuga kapłańska w sakramencie pojednania* (Do członków Penitencjarii Apostolskiej, 27 III), ORpol. 14(1993) nr 5-6, s. 43-44; toż: *Nell'esercizio del ministero della Penitenza parli il cuore sacerdotale infiammato dalla carità di Cristo*, IGP XVI, 1, s. 761-766.

117. *Prezbiteriat – służebne uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa* (Audiencja generalna, 31 III), ORpol. 14(1993) nr 5-6, s. 51-52; toż: *Il Presbiterato, partecipazione ministeriale al sacerdozio di Cristo*, IGP XVI, 1, s. 784-797.

118. *List [...] do kapłanów na Wielki Czwartek 1993 roku* (8 IV), ORpol. 14(1993) nr 4, s. 8-9; toż: *Lettera ai sacerdoti per il Giovedì Santo 1993*, IGP XVI, 1, s. 848-851.

119. *Misja prezbiterów w sakramentalnej postudze uświęcania* (Audiencja generalna, 5 V), ORpol. 14(1993) nr 7, s. 42-43; toż: *La missione dei Presbiteri nel ministero sacramentale di santificazione*, IGP XVI, 1, s. 1059-1069.

120. *Kult eucharystyczny zasadniczym postannictwem prezbiterów* (Audiencja generalna, 12 V), ORpol. 14(1993) nr 7, s. 43-45; toż: *Il culto eucaristico, principale missione dei Presbiteri*, IGP XVI, 1, s. 1194-1204.

121. *Prezbiter pasterzem wspólnoty* (Audiencja generalna, 19 V), ORpol. 14(1993) nr 8-9, s. 41-42; toż: *Il Presbitero, Pastorale della Comunità*, IGP XVI, 1, s. 1254-1265.

122. *Prezbiter człowiekiem poświęconym Bogu* (Audiencja generalna, 26 V), ORpol. 14(1993) nr 8-9, s. 42-43; toż: *Il Presbitero, uomo consecrato a Dio*, IGP XVI, 1, s. 1326-1327.

123. *Prezbiter człowiekiem modlitwy* (Audiencja generalna, 2 VI), ORpol. 14(1993) nr 8-9, s. 44-45; toż: *Il Presbitero, uomo della preghiera*, IGP XVI, 1, s. 1387-1397.

124. *Eucharystia w życiu duchowym prezbitera* (Audiencja generalna, 9 VI), ORpol. 14(1993) nr 8-9, s. 45-46; toż: *L'Eucaristia nella vita spirituale del Presbitero*, IGP XVI, 1, s. 1457-1467.

125. *Nabożeństwo do Matki Bożej w życiu prezbitera* (Audiencja generalna, 30 VI), ORpol. 14(1993) nr 8-9, s. 47-48; toż: *La devozione a Maria nella vita del Presbitero*, IGP XVI, 1, s. 1689-1699.

126. *Prezbiter człowiekiem miłości* (Audiencja generalna, 7 VII), ORpol. 14(1993) nr 11, s. 37-38; toż: *Il Presbitero uomo della carità*, IGP XVI, 2, s. 34-44.

127. *Logika konsekracji w celibacie kapłańskim* (Audiencja generalna, 17 VII), ORpol. 14(1993) nr 11, s. 39-40; toż: *La logica della consacrazione nel celibato sacerdotale*, IGP XVI, 2, s. 66-76.

128. *Prezbiter a dobra doczesne* (Audiencja generalna, 21 VII), ORpol. 14(1993) nr 11, s. 40-42; toż: *Il Presbitero e i beni terreni*, IGP XVI, 2, s. 88-99.

129. *Komunia kapłańska* (Audiencja generalna, 4 VIII), ORpol. 14(1993) nr 11, s. 45-46; toż: *La comunione sacerdotale*, IGP XVI, 2, s. 136-147.

130. *Więzi między prezbiterami i ich biskupami* (Audiencja generalna, 25 VIII), ORpol. 14(1993) nr 11, s. 46-48; toż: *Relazioni dei Presbiteri con i loro Vescovi*, IGP XVI, 2, s. 556-568.

131. *Więzi prezbiterów ze współbraćmi w kapłaństwie* (Audiencja generalna, 1 IX), ORpol. 15(1994) nr 1, s. 33-34; toż: *Relazioni dei Presbiteri con i confratelli nel Sacerdozio*, IGP XVI, 2, s. 580-591.

132. *Nadeszła godzina odważnego głoszenia Ewangelii* (Do duchowieństwa, Wilno, 4 IX), ORpol. 14(1993) nr 12, s. 7-9; toż: *All'ora del forzato silenzio su Dio segue adesso il tempo della coraggiosa proclamazione del Vangelo*, IGP XVI, 2, s. 612-618.

133. *Więzi prezbiterów z innymi wiernymi* (Audiencja generalna, 22 IX), ORpol. 15(1994) nr 1, s. 34-36; toż: *Relazioni dei Presbiteri con gli altri fedeli*, IGP XVI, 2, s. 823-833.

134. *Powołania kapłańskie* (Audiencja generalna, 29 IX), ORpol. 15(1994) nr 1, s. 36-37; toż: *Le vocazioni Presbiteriali*, IGP XVI, 2, s. 900-911.

135. *Kapłaństwo darem Boga dla ludzi* (Do uczestników zgromadzenia plenarnego Kongregacji do Spraw Duchowieństwa, 22 X), ORpol. 15(1994) nr 2, s. 30-32; toż: *Il sacerdote mette a disposizione di tutti gli uomini la vita eterna*, IGP XVI, 2, s. 1082-1088.

1994

136. *List [...] do kapłanów na Wielki Czwartek 1994 roku* (13 III), ORpol. 15(1994) nr 4, s. 4-7; toż: *Lettera ai sacerdoti per il Giovedì Santo 1994*, IGP XVII, 1, s. 686-694.

137. *Dar kapłaństwa* (Homilia na Wielki Czwartek, 31 III), ORpol. 15(1994) nr 5, s. 7-8; toż: *Cristo abbraccia tutte le famiglie del mondo con la grazia e l'amore dei suoi sacerdoti*, IGP XVII, 1, s. 850-852.

138. List apostolski *Ordinatio Sacerdotalis* [...] o udzielaniu święceń kapłańskich

wyłącznie mężczyznom (22 V), ORpol. 15(1994) nr 8, s. 7-9; toż: Lettera apostolica [...] „*Ordinatio Sacerdotalis*”, IGP XVII, 1, s. 1104-1111.

139. *Mieście odwagę i miłość apostołów* (Homilia podczas święceń kapłańskich, 22 V), ORpol. 15(1994) nr 8, s. 27-28; toż: „*Consapevoli delle profonde radici dalle quali cresce l'unità d'Italia siate lingua dello Spirito Santo in quest'ora della storia*”, IGP XVII, 1, s. 1089-1093.

1995

140. *Kapłani zakonni* (Audiencja generalna, 15 II), ORpol. 16(1995) nr 5, s. 30-31.

141. *List [...] do kapłanów na Wielki Czwartek 1995 roku* (25 III), ORpol. 16(1995) nr 5, s. 6-10.

142. *Szafarze miłości Boga do wszystkich ludzi* (Homilia podczas święceń kapłańskich, 14 V), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 46-47.

143. *Kapłan jest człowiekiem modlitwy i Eucharystii* (Do uczestników sympozjum z okazji 30-lecia dekretu „*Presbyterorum ordinis*”, 27 X), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 38-40.

1996

144. *List [...] do kapłanów na Wielki Czwartek 1996 w jubileuszowym roku Jego święceń kapłańskich* (17 III), ORpol. 17(1996) nr 4, s. 53-56.

145. Posynodalna adhortacja *Vita consecrata* [...] o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie (25 III), ORpol. 17(1996) nr 4, s. 4-52.

146. *Wybrani do świętej postugi Ludowi Bożemu* (Homilia na Wielki Czwartek, 4 IV), ORpol. 17(1996) nr 5, s. 40-41.

147. *Dziękuję Bogu za kapłaństwo* (Homilia podczas Mszy św. koncelebrowanej wraz z 700 kapłanami diecezji rzymskiej, 1 XI), ORpol. 18(1997) nr 1, s. 22-24.

148. *W służbie Najwyższego i Wiecznego Kapłana* (Nieszpory w Auli Pawła VI, 7 XI), ORpol. 18(1997) nr 1, s. 25-27.

149. *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń*, Kraków 1996.

150. *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostołski*, Città del Vaticano 1996 (zwl. s. 173-364).

1997

151. *Chrystus w centrum życia i postugi kapłanów* (Spotkanie z duchowieństwem diecezji rzymskiej, 13 II), ORpol. 18(1997) nr 4-5, s. 13-15.

152. *List [...] do kapłanów na Wielki Czwartek 1997 r.* (16 III), ORpol. 18(1997) nr 4-5, s. 9-11.

NOTY O AUTORACH

Elżbieta A d a m i a k, doktor, teolog. Urodzona w 1964 r. w Poznaniu. Studia teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W 1994 r. redaktor w Wydawnictwie Księży Marianów i sekretarz redakcji „Słowa wśród nas”, od tegoż roku redaktor w Wydawnictwie Księgarni św. Wojciecha. Współpracownik uczelni poznańskich: Instytutu Duchowości Carmelitanum, Wyższego Seminarium Duchownego oo. Karmelitów i Papieskiego Wydziału Teologicznego.

Członkini Europejskiego Towarzystwa Kobiet dla Badań Teologicznych.

Główne obszary badań: teologia feministyczna, mariologia, ekumenizm.

Najważniejsza publikacja książkowa: *Błogosławiona między niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halkes* (1997). Tłumaczka niemieckiej literatury teologicznej.

Józef A u g u s t y n SJ, doktor, teolog, rekolekcjonista. Urodzony w 1950 r. w Ołpinach (woj. tarnowskie). Studia teologiczne w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie i na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie.

W latach 1984-1991 rekolekcjonista w Domu Rekolekcyjnym w Czechowicach-Dziedzicach, od 1991 r. w Centrum Duchowości w Częstochowie. Od 1995 r. również wykładowca na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie.

Rzeczoznawca Ministerstwa Edukacji Narodowej w zakresie wychowania seksualnego w szkołach.

Wyróżniony Honorową Nagrodą miesięcznika „Powściągliwość i Praca”.

Główne obszary zainteresowań: integralne spojrzenie na człowieka (psychologia i duchowość), życie duchowe, kierownictwo duchowe.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Kwadrans szczerości* (1992); *Ojciec wzruszył się głęboko. Rekolekcje oparte na „Ćwiczeniach duchownych” św. Ignacego Loyoli* (1992); *Integracja seksualna. Przewodnik w poznawaniu i kształtowaniu własnej seksualności* (1993); *Jak szukać i znajdować wolę Bożą?* (1993); *Praktyka kierownictwa duchowego* (1993); *Życie i Eucharystia* (1993); *Duch wspomaga słabość naszą. Krótkie wprowadzenie do modlitwy* (1994); *Świat, Bóg i my* (1996); oraz cykl rozważań rekolekcyjnych: *Adamie, gdzie jesteś?* (1996); *Daj mi pić* (1996); *W Jego ranach* (1996); *Widzieliśmy Pana* (1996). Niektóre z powyższych książek tłumaczone na języki obce.

Ks. Jerzy B a j d a, profesor, teolog. Urodzony w 1928 r. w Krakowie. Studia z zakresu teologii w Instytucie Teologicznym w Tarnowie, prawa kanonicznego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz teologii moralnej na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie. W latach 1969-1973 wykładowca teologii moralnej na tymże Papieskim Wydziale Teologicznym. Od 1973 r.

pracownik naukowo-dydaktyczny Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, związany z Instytutem Studiów nad Rodziną w Łomiankach.

Członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL i Zespołu Redakcyjnego kwartalnika „Ethos”.

Główne obszary badań: podstawy teologii moralnej, szczególnie teologia powołania oraz problematyka teologiczno-moralna małżeństwa i rodziny.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Powołanie małżeństwa i rodziny* w serii „Teologia Małżeństwa i Rodziny”, t. 1 (1980); *Powołanie chrześcijańskie jako zasada teologii moralnej* (1984).

Krzysztof D y b c i a k, profesor, teoretyk i historyk literatury. Urodzony w 1948 r. w Łukowie. Studia polonistyczne na Uniwersytecie Warszawskim.

W latach 1971-1985 asystent w Instytucie Badań Literackich PAN. Od 1985 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL.

Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich, Towarzystwa Naukowego KUL, Klubu Inteligencji Katolickiej w Warszawie. Członek Kolegium Redakcyjnego kwartalnika „Ethos”, Członek Rady Patronackiej Klubów Myśli Patriotycznej.

Wyróżniony Nagrodą Kościelskich (Genewa) i Nagrodą POL-CUL (Australia).

Główne obszary badań: teoria i historia XX-wiecznej krytyki literackiej i literatury emigracyjnej, relacje między religią a kulturą współczesną.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Gry i katastrofy* (1980); *Personalistyczna krytyka literacka. Teoria i opis nurtu* (1981); *Polen im Exil. Eine Anthologie* (1988); *Karol Wojtyła a literatura* (1991).

Roman D z w o n k o w s k i SAC, profesor, socjolog. Urodzony w 1930 r. w Dzwonku na Mazowszu. Studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1977 r. pracownik naukowy KUL.

Członek Komitetu Badań nad Polonią PAN i jego Prezydium oraz Rady Krajowej Stowarzyszenia „Wspólnota Polska”.

Główne obszary badań: socjologia grup etnicznych, zwłaszcza na kresach wschodnich I i II Rzeczypospolitej, Kościół katolicki oraz Polonia i Polacy w dawnym ZSRR.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Spoleczne listy pasterskie biskupów polskich 1891-1918* (1974); *Polska opieka religijna we Francji w latach 1909-1939* (1988); *Za wschodnią granicą 1917-1993* (1994); *Polacy na dawnych kresach wschodnich* (1995).

Bogumił G a c k a MIC, doktor hab., teolog. Urodzony w 1955 r. w Kole. Studia teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Duszpasterz młodzieży w latach 1981-1983 w Głuchołazach, 1987-1989 w Warszawie (Stegny). Od 1989 do 1992 r. prefekt, a od 1990 do 1996 r. wicerektor Seminarium Księży Marianów w Lublinie.

Główne obszary badań: personalizm amerykański, eklezjologia.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Personalistyczna eklezjologia Johna H. Newmana* (1989); *Bibliography of American Personalism* (1994); *American Personalism* (1995); *Personalizm amerykański* (1996) oraz tłumaczenia prac W. Whitmana, R.T. Flewellinga i B.P. Bowna.

Ks. Luigi G i u s s a n i, profesor, teolog, założyciel *Communione e Liberazione*. Urodzony w 1922 r. w Desio (Włochy). Studia teologiczne w Seminarium Duchownym Diecezji Mediolańskiej w Venegono. Po studiach wykładowca teologii w tymże seminarium. W latach pięćdziesiątych nauczyciel religii w szkołach średnich Mediolanu. W latach 1964-1990 profesor na Katolickim Uniwersytecie Sacro Cuore w Mediolanie.

W połowie lat pięćdziesiątych inicjator katolickiego ruchu młodzieży Gioventù Studentesca, później nazwanego Comunione e Liberazione. Założyciel i przewodniczący stowarzyszenia wierznych Fraternità di Comunione e Liberazione i stowarzyszenia eklezjalnego Memores Domini.

Konsultor Kongregacji do Spraw Duchowieństwa i Papieskiej Rady do Spraw Świeckich.

Laureat nagrody Premio Nazionale Cultura Cattolica.

Główne obszary badań: chrześcijańska formacja młodzieży, teologia pastoralna, teologia prawosławna z uwzględnieniem ruchu słowianofilskiego, amerykańska teologia protestancka, racjonalna motywacja wiary chrześcijańskiej, eklezjologia.

Autor licznych publikacji tłumaczonych na wiele języków, m.in. książek: *Grandi linee della teologia protestante americana* (1969); *Tracce d'esperienza cristiana* (1972; wyd. pol. *Śladami chrześcijańskiego doświadczenia*, 1988); *Moralità: memoria e desiderio* (1980); *Alla ricerca del volto umano* (1984); *All'origine della pretesa cristiana* (1988, wyd. pol. *U źródeł chrześcijańskiego roszczenia*, w druku); *Perché la Chiesa* (t. 1, 1990; t. 2, 1992); *L'avvenimento cristiano* (1993); *Il senso di Dio e l'uomo moderno* (1994, wyd. pol. *Zmysł Boga i człowiek współczesny*, w druku); *Si può vivere così?* (1994); *Realtà e giovinezza. La sfida* (1995); *Il tempo e il tempio. Dio e l'uomo* (1995, wyd. pol. *Czas i świątynia*, 1996); *Il rischio educativo* (1996); *Cara beltà* (1996); *Le mie letture* (1996); *Si può (veramente?!) vivere così?* (1996).

Włodzimierz Gołaszewski, magister sztuki, reżyser, producent, aktor, literat. Urodzony w 1951 r. w Łodzi. Studia na Wydziale Aktorskim Wyższej Szkoły Filmowej, Telewizyjnej i Teatralnej w Łodzi.

W latach 1975-1990 asystent reżysera i reżyser w Zespołach Filmowych. Obecnie właściciel firmy MAGIC S-ka z oo. i Teatru Galerii „Go”. Stały współpracownik Sekretariatu Misyjnego Księży Pallotynów w Ząbkach k. Warszawy.

Członek ZAiKS, ZASP i SFP.

Najważniejsze nagrody i wyróżnienia: Stadtkünstler Wilhelmshaven (1987), Grand Prix Document (Gdynia, 1988), Kryształowe Koziołki (Poznań, 1992), I nagroda OCIC i Miasta Warszawy (Niepokalanów, 1994).

Reżyser ponad sześćdziesięciu filmów fabularnych, dokumentalnych oraz spektakli teatralnych, a także autor reportaży, artykułów, dramatów, scenariuszy, opowiadań i wierszy oraz książki *Traperzy Kościoła* (1996).

Ks. Krzysztof Góźdz, doktor habilitowany, teolog. Urodzony w 1955 r. w Lubartowie. Studia teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, Katolickim Uniwersytecie w Eichstätt oraz na Wydziale Ewangelickim Uniwersytetu w Monachium.

Od 1989 r. dyrektor Diecezjalnego Domu Rekolekcyjnego w Lublinie, od 1991 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL.

Członek TN KUL.

Główne obszary badań: teologiczne rozumienie historii, chrześcijański sens dziejów (szczególnie według W. Pannenberg i O. Cullmanna), antropologia i historia, chrystologia personalistyczna, eschatologia, protologia, sakramentologia, mariologia oraz historia zbawienia.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Jesus Christus als Sinn der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg* (1988); *Historia i Logos. Profesorowi Cz. S. Bartnikowi na 60-lecie* (współred., 1991); *Nowa ewangelizacja odpowiedzią na wyzwania obecnego czasu* (red., 1993); *In Te Domine speravi. Księga pamiątkowa poświęcona Księdzu Arcybiskupowi Bolesławowi Pylakowi Metropolice Lubelskiemu* (współred., 1996); *Teologia historii zbawienia według Oscara Cullmanna* (1996).

Ks. Krzysztof Jeżyna, doktor, teolog. Urodzony w 1956 r. w Puławach. Studia teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1981-1982 wikariusz w Zakrzówku koło Kraśnika. Od 1982 do 1990 r. duszpasterz

akademicki Akademii Medycznej w Lublinie i kapelan Państwowego Szpitala Klinicznego nr 1, natomiast od 1990 do 1995 r. kapelan lubelskiego szpitala MSW i diecezjalny duszpasterz nauczycieli. Obecnie kapelan policji i współpracownik Duszpasterstwa Służby Zdrowia i Duszpasterstwa Akademickiego. Od 1995 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL.

Główne obszary badań: ewangelizacja, moralność sakramentalna, apostołstwo świeckich, chrześcijański sens cierpienia.

Autor artykułów o powyższej tematyce oraz publikacji książkowej: *Akcja katolicka w II Rzeczypospolitej* (1996).

Kard. Franciszek Macharski, doktor, arcybiskup metropolita krakowski. Urodzony w 1927 r. w Krakowie. Studia filozoficzno-teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz we Fryburgu szwajcarskim.

Od 1950 do 1956 r. wikariusz w Kozach. W latach 1961-1962 ojciec duchowny Krakowskiego Seminarium Duchownego. Następnie do 1978 r. wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie oraz w seminariach duchownych: krakowskim i częstochowskim. Jednocześnie (1965-1970) pracownik naukowo-dydaktyczny ATK w Warszawie. Od 1970 do 1978 r. rektor krakowskiego Seminarium Duchownego. W 1971 r. audytor na Synodzie Biskupów w Rzymie.

W 1978 r. mianowany arcybiskupem metropolitą krakowskim, w 1979 r. kreowany kardynałem. Członek Kongregacji Stolicy Apostolskiej: do Spraw Duchowieństwa, Wychowania Katolickiego, Biskupów, Instytutów Życia Konsekwentnego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego. Członek Rady Kardynałów i Biskupów.

W latach 1979-1994 wiceprzewodniczący Konferencji Episkopatu Polski. Obecnie wiceprzewodniczący Rady Naukowej oraz członek Rady Głównej Episkopatu Polski, członek Komisji Episkopatu Polski do Spraw: Duszpasterstwa Ogólnego, Duszpasterstwa Ludzi Pracy i Duszpasterstwa Emigracji.

Doktor honoris causa Fu Jen Catholic University w Taipei (Tajwan), Adamson University w Manili (Filipiny) i ATK w Warszawie.

Balif Wielkiego Krzyża Honoru i Dewocji Zakonu Kawalerów Maltańskich.

Główne obszary badań: teologia pastoralna, homiletyka.

Autor licznych artykułów.

Marek Andrzej Marczewski, doktor, teolog. Urodzony w 1947 r. w Połczynie Zdroju. Studia z zakresu teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i bibliotekoznawstwa na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie (podyplomowe).

Założyciel Wyższej Szkoły Służby Społecznej im. ks. Franciszka Blachnickiego w Suwałkach i jej rektor w latach 1993-1996. W latach 1993-1996 prezes, a obecnie wiceprezes Stowarzyszenia „Gaudium et Spes” w Suwałkach, przewodniczący Ośrodka Badań nad Diakonatem Stałym przy tym stowarzyszeniu.

Odznaczony Złotym Krzyżem Zasługi „za rozwój szkolnictwa wyższego”.

Redaktor wydawnictw zbiorowych, m. in. książek: *Diakon w Kościele współczesnym* (1991); *Oto daję ci imię nowe...* (1994), współautor *Proseminarium* (1995).

Vittorio Messori, dziennikarz. Urodzony w 1941 r. w Sassuolo (Modena, Włochy). Studia z zakresu nauk politycznych na uniwersytecie w Turynie.

Od 1972 r. zawodowy dziennikarz – do 1978 związany z „La Stampa”, obecnie z Grupą Czasopism Paulińskich („Famiglia Cristiana”, „Jesus”).

Wyróżniony nagrodami: Premio Pontano, Premio Nazionale Cultura Cattolica, Premio Bancuella.

Autor licznych publikacji i artykułów głównie o tematyce religijnej, tłumaczonych na wiele

języków, m.in. książek: *Ipotesi su Gesù* (1976, wyd. pol. *Opinie o Jezusie*, 1994); *Scommessa sulla morte* (1982); *Rapporto sulla fede: a colloquio con il card. Ratzinger* (1985, wyd. pol. *Raport o stanie wiary. Z księdzem kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, 1986); *Inchiesta sul cristianesimo* (1987); *Un italiano serio: il beato Francesco Faà di Bruno* (1990); trylogia: *Pensare la storia* (1992), *La sfida della fede* (1993), *Le cose della vita* (1995); *Patì sotto Ponzio Pilato?* (1992, wyd. pol. *Umęczon pod Ponckim Pilatem?*, 1996); *Opus Dei: un'indagine* (1994); *Varcare la soglia della speranza: intervista a Giovanni Paolo II* (1994).

Stanisław Nagy SCJ, profesor, teolog. Urodzony w 1921 r. w Starym Bieruniu. Studia w Seminarium oo. Franciszkanów w Krakowie, na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W latach 1952-1958 rektor Seminarium Księży Sercanów w Toruniu. Uczestnik prac Soboru Watykańskiego II. Od 1958 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL (obecnie emerytowany). Profesor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

Członek komisji przygotowującej Nadzwyczajny Synod Biskupów w 1985 r., członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej, międzynarodowej redakcji „Communio”, Rady Naukowej Synodu Ogólnopolskiego w Warszawie. Przewodniczący Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL.

Główne obszary badań: teologia fundamentalna, ekumenizm, eklezjologia.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Chrystus w Kościele* (1982); *Kościół na drogach jedności* (1985); *Na progu trzeciego tysiąclecia* (w druku).

Ks. Sławomir Nowosad, doktor, teolog. Urodzony w 1960 r. w Zamościu. Studia teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1984-1988 wikariusz w Milejowie i w Lublinie. Od 1990 r. prefekt Wyższego Seminarium Duchownego diecezji lubelskiej, od 1994 r. wicerektor WSD diecezji zamojsko-lubaczowskiej. Od 1992 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. Obecnie również wykładowca teologii moralnej w Kolegium Teologicznym w Zamościu i w Kolegium Teologicznym w Lublinie.

Członek Sekcji Polskich Teologów Moralistów. Sekretarz redakcji: „Roczników Teologicznych KUL z. 3 i „Zamojskiego Informatora Diecezjalnego”.

Główne obszary badań: teologia moralna anglikańska, moralne aspekty problematyki demograficznej, teologia moralna ogólna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *World Religions and the 1994 United Nations International Conference on Population and Development. A Report on an International and Interfaith Consultation (Genval, Belgium, May 4-7, 1994)* (współautor, 1994); *Nazwać dobro po imieniu. Nauka o sumieniu w anglikańskiej teologii moralnej* (1996).

Ks. Piotr Pawlukiewicz, licencjat teologii, kaznodzieja. Urodzony w 1960 r. w Warszawie. Studia na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i w Instytucie Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II w Rzymie.

Od 1985 do 1987 r. wikariusz parafii Otwock. W latach 1991-1992 prefekt w Wyższym Seminarium Duchownym w Warszawie. Od 1992 do 1995 r. dyrektor Wydziału Duszpasterstwa Kurii Metropolitalnej warszawskiej. Obecnie wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym i redaktor naczelny Katolickiego Radia „Józef” w Warszawie.

Członek radiowej Redakcji Mszy Świętej.

Bp Tadeusz Pierniek, profesor, prawnik, teolog. Urodzony w 1934 r. w Radziechowach koło Żywca. Studia teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim i w Wyższym Seminarium Duchownym w Krakowie, prawnicze na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie.

W latach 1960-1961 notariusz Kurii Metropolitalnej w Krakowie, 1965-1980 obrońca wężła małżeńskiego, 1965-1967 prefekt Wyższego Seminarium Duchownego w Krakowie. Od 1965 r. wykładowca i kierownik Katedry Prawa Kanonicznego w PAT w Krakowie, a w latach 1967-1976 również pracownik naukowo-dydaktyczny ATK w Warszawie. Od 1987 r. sekretarz generalny II Synodu Plenarnego w Polsce. Od 1992 r. biskup pomocniczy w Sosnowcu. W latach 1992-1993 zastępca sekretarza generalnego Episkopatu Polski, od 1993 r. sekretarz generalny Konferencji Episkopatu Polski.

Członek Papieskiej Rady do Spraw Interpretacji Tekstów Ustawodawczych, Komisji Prawnej Episkopatu Polski, Komisji Wspólnej Episkopatu i Rządu RP. Krajowy duszpasterz prawników.

Główne obszary badań: kościelne prawo procesowe, osobowe i teologia prawa.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Normy ogólne kanonicznego procesu sądowego* (1970); *Prawodawstwo Kościoła w Polsce* (red., t. 1, 1971; t. 2, 1974); *Karol Wojtyła jako biskup krakowski* (współred., t.1, 1988).

Adam R o d z i ń s k i, profesor, etyk, filozof kultury. Urodzony w 1920 r. w Grabnie k. Wojnicz. Studia z zakresu filologii polskiej i filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W latach 1952-1996 pracownik naukowo-dydaktyczny KUL.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL i Kolegium Redakcyjnego kwartalnika „Ethos”.

Główny obszar badań: aksjologia kultury.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Sprawiedliwość chrześcijańska wobec problemu nierówności majątkowych w II i III wieku* (1960); *U podstaw kultury moralnej* (1980); *Osoba i kultura* (1985); *Osoba, moralność, kultura* (1988).

Lucyna Maria S e w e r y n i a k OCD, magister, polonistka. Urodzona w 1957 r. w Gostyninie. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1983-1988 asystent naukowy, redaktor w dziale literatur Encyklopedii Katolickiej. Od 1988 r. w Zakonie Karmelitanek Bosych w Dysie koło Lublina. Od 1995 r. uczestniczka fundacji Karmelu w Charkowie na Ukrainie.

Autorka haseł encyklopedycznych i artykułów.

Tadeusz S t y c z e ń SDS, profesor, filozof, etyk. Urodzony w 1931 r. w Wołowicach k. Krakowa. Studia teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1963 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. Obecnie kierownik Katedry Etyki, kierownik (i członek Rady Naukowej) Instytutu Jana Pawła II KUL, redaktor naczelny kwartalnika „Ethos”. Profesor Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II przy Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Członek-założyciel Internationale Akademie für Philosophie (Dallas, USA, obecnie Liechtenstein), Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Konsultor Papieskiej Rady do Spraw Rodziny oraz Papieskiej Rady do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia. Członek Rady Zarządzającej Papieskiej Akademii Pro Vita. Redaktor „Roczników Filozoficznych” KUL (z. 2), współpracownik czasopism: „Aletheia”, „Anthropotes” i „La Nuova Europa”.

Doktor honoris causa Uniwersytetu Nawarry w Pamplonie.

Główne obszary badań: etyka, metaetyka, antropologia filozoficzna i teologiczna, myśl Jana Pawła II.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne* (1972); *Zarys etyki, cz. I: Metaetyka* (1974); *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Etyka niezależna?* (1980); *W drodze do etyki* (1984); *Jedynie prawda wyzwala. Rozmowy o Janie Pawle II* (współautor, 1986); *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Wolność w prawdzie*

(1988); *Nienarodzony miarą demokracji* (red., 1991); *Wprowadzenie do etyki* (1993); *Solidarność wyzwala* (1993); *Urodziłeś się, by kochać* (1993); *Życie jest święte* (współred., 1993); *Czytając „Przekroczyć próg nadziei”* (współred., 1995); *ABC etyki* (współautor, 1996).

Ks. Jan Szczurek, doktor, teolog. Urodzony w 1955 r. w Głogoczowie (woj. krakowskie). Studia z zakresu teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie i na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, z zakresu filozofii w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

W latach 1981-1985 wikariusz w Kętach. Od 1989 r. wykładowca w PAT w Krakowie.

Członek m. in. Arbeitsgemeinschaft der Katholischen Dogmatiker und Fundamentaltheologen des Deutschen Sprachraums i Międzynarodowego Kolokwium Teologów w Berlinie.

Główne obszary badań: teologia dogmatyczna, szczególnie teologia trynitarna.

Autor książki *Imię jego niezgłębione* (1995); redaktor kilku publikacji zbiorowych.

Tadeusz Szkołut, doktor, estetyk. Urodzony w 1947 r. w Radzięcinie (woj. zamojskie). Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie im. Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Od 1970 r. pracownik naukowo-dydaktyczny UMCS. W latach 1986-1990 członek Komitetu Redakcyjnego „Studiów Estetycznych”. Obecnie członek Kolegium Redakcyjnego kwartalnika „Akcent”. Współpracownik „Kultury Współczesnej”.

Członek zarządu Wschodniej Fundacji Kultury „Akcent”, członek Lubelskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Polskiego Stowarzyszenia Edukacji Plastycznej, członek-współzałożyciel Towarzystwa Witkacyjańskiego.

Główne obszary badań: historia rosyjskiej myśli estetycznej, dzieje sztuki awangardowej w kontekście przeobrażeń socjokulturowych, współczesna sztuka i edukacja kulturalna oraz aksjologiczne dylematy współczesności.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Przemiany współczesnej świadomości artystycznej: wokół postmodernizmu* (red., 1992); *Czy kryzys wartości?* (współred., 1992); *Aksjologiczne dylematy epoki współczesnej* (red., 1994); *Nowoczesność i tradycja* (red., 1995); *Sztuka i edukacja w epoce ponowoczesnej* (red., 1995); *Aksjologiczne wyzwania przyszłości* (red., 1996); *Ponadestetyczny sens sztuki* (1997); *Antropologia filozoficzna i aksjologiczne problemy współczesności* (red., w druku).

Ks. Tomasz Węclawski, doktor habilitowany, teolog. Urodzony w 1952 r. w Poznaniu. Studia teologiczne na Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu, Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie i w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

W latach 1979-1980 wikariusz w Pniewach. Od 1983 do 1987 r. sekretarz metropolity poznańskiego oraz w latach 1983-1989 pracownik naukowo-dydaktyczny PWT w Poznaniu. Od 1987 r. wicedyrektor, a od 1989 r. rektor Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Poznaniu. Od 1991 r. również wykładowca w Instytucie Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.

Członek Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk (Komisja Teologiczna) i Zespołu Redakcyjnego miesięcznika „Znak”.

Główne obszary badań: teologia fundamentalna, problemy z pogranicza teologii i filozofii.

Publikacje książkowe: *Obecność i spotkanie* (1981); *Zwischen Sprache und Schweigen. Eine Erörterung der theologischen Apophase im Gespräch mit Vladimir N. Lossky und Martin Heidegger* (1983); *Elementy chrystologii* (1988); *Gdzie jest Bóg?* (1992); *Jezus. Bóg, któremu wierzymy* (1993); *Wspólny świat religii* (1995); *Rekolekcje z Karolem Čapkiem* (1995); *W teologii chodzi o Ciebie* (1995).

Teresa Narcyza Wojtarowicz OP, doktor, etyk, filozof. Urodzona w 1941 r. w Świegocinie (woj. nowosądeckie). Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1973-1983 pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. Od 1977 r. w Zarządzie Zgromadzenia Sióstr św. Dominika, od 1983 r. wikaria generalna zgromadzenia.

Główne obszary badań: zagadnienia dotyczące życia konsekrowanego, etyka, myśl filozoficzna D. von Hildebranda.

Autorka artykułów.

Witold Z d a n i e w i c z SAC, profesor, socjolog religii. Urodzony w 1928 r. w Ołtarzewie k. Warszawy. Studia w Wyższym Seminarium Duchownym Pallotynów w Ołtarzewie i na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W 1957 r. – kapelan sanatoriów dziecięcych w Otwocku. W latach 1959-1960 kierownik Ośrodka Wyższego Wykształcenia Religijnego w Gdańsku i Sopocie. Obecnie kierownik Katedry Socjologii Religii ATK w Warszawie, profesor Wyższego Seminarium Duchownego Pallotynów w Ołtarzewie, Dyrektor Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC oraz Instytutu Teologii Apostolstwa SAC.

Członek Rady Naukowej Głównego Urzędu Statystycznego.

Główne obszary badań: statystyka Kościoła, socjologia zakonu, przemiany religijności w Polsce i w Kościele.

Autor i redaktor stałych opracowań w serii „Statystyka Kościoła Rzymskokatolickiego” oraz prac z zakresu socjologii religii.

SUMMARY

The current issue of the „Ethos”, entitled „The Priest at the End of the Century – a Servant or a Functionary?”, offers reflection both on the perpetual essence of priesthood and on the mission of the priest at the present historical moment. As it is stated in the text *From the Editors*, man’s striving after the touch of the Infinite was satisfied in the priesthood of Christ. Priesthood concerns both the mystery of God and the mystery of man, and hence it cannot be explained merely in the terms of arts. Yet one can approach the mysteries that it involves through philosophy and theology.

The essence of priesthood is presented in the quoted extract from John Paul II’s book *Gift and Mystery*, in which the Holy Father describes the priest as the dispenser of God’s mysteries, as one who has been entrusted by God Himself with the distribution of His gifts. The text of the homily delivered by Card Franciszek Macharski on the 18th anniversary of John Paul II’s pontificate is devoted to priesthood understood as bearing witness to Christ, even if it were to be the testimony of shedding one’s blood.

The first part of the articles is entitled *The Essence of Priesthood*. It begins with a theological analysis of the essence of priesthood, presented by Stanisław Nagy, SCJ. Then, Vittorio Messori, an Italian journalist, writes about the need for preserving priestly celibacy in today’s world, which he considers as a visible testimony to the existence of a reality different from the earthly one, and constituting the reason for free renouncement of matrimony. In another article Marek Marczewski discusses the office of permanent deacon, which used to be present in the ancient Church, and which was reintroduced in the Catholic Church after the Second Vatican Council. The final article in this part, written by Fr Tomasz Węclawski, is a reflection on the question of a God that conceals himself. The author observes that to be concealed means to be unattainable, which may result not only from the distance of the object, but also from such closeness that simply eliminates distance, which is hence no longer perceived.

The next part comprises two articles on John Paul II’s *Letters for Good Thursday*. Fr Sławomir Nowosad points to the main theological motives present in these letters, while Fr Jan D. Szczurek presents the tasks which John Paul II sets for priests.

The succeeding section is devoted to the *modern ethos of priesthood*. It opens with an article by Karol Wojtyła, which presents the author’s reflections on his stay in France at the end of the 1940’s. He notices the need for new forms of evangelization in a society which is only nominally Christian. While pondering on the situation of the Church in today’s Poland, Bp Tadeusz Pieronek states that taking the responsibility for the Christian shape of public life may take place only if all the lay people realize their irreplaceable position in the Church. Fr P. Pawlukiewicz’s considerations are devoted to the question concerning people’s attitudes to the clergy. Among others, he analyses the causes of anticlericalism, which has been growing in Poland during the recent years. Józef Augustyn, SJ, in turn analyses the demands from those who are to

educate future priests, included in John Paul II's apostolic exhortation *Pastores dabo vobis*. This section is concluded with an article by Witold Zdaniewicz, SAC, in which the author – using sociological data – considers the question of what contemporary man expects from a priest.

The next group of articles bears the title *The Church and Mary*. The opening text by Fr Jerzy Bajda presents the aspect of the theology of Priesthood which is bound with the person of Virgin Mary. In the article that follows Bogumił Gacka, MIC, presents the place that Mary occupies in the history of salvation, and concentrates in particular on the mystery of Mary's maternity and on the implications of this mystery for human maternity. The next two texts are devoted to the role and the place of the convent nun in the Church. Sr Teresa Wojtarowicz, OP, reflects on the formation of the candidates for convent nuns, and she points to the necessity of shaping the community spirit in persons who come from the world dominated by a strong feeling of individual autonomy. Sr Lucyna Seweryniak, OCD, in turn describes the work of convent nuns in Charkov (Ukraine), which is an area which once was a place of fight with religion, and of systematic destruction of the Christian cultural heritage.

The concluding group of articles is entitled *The Priest in the World of the Family*. Elżbieta Adamiak stresses the role of the family in the formation of a priest, who is to become father and brother to the people that he has been entrusted with. In the succeeding article Fr Krzysztof Gózdź conducts a theological analysis of the social dimension of the priest's mission, while Fr Krzysztof Jeżyna presents how this dimension is executed in the priest's work with academic youth. In turn, Roman Dzwonkowski, SAC, gives examples of the heroism of priests working in the ex-Soviet Union, that is, in the country in which God was once declared to have been eradicated in people's hearts. This section is concluded with a philological and ethical analysis of Karol Wojtyła's poem *Thinking: Fatherland ...*, which is presented by Krzysztof Dybciak.

The section *Interviews of the „Ethos”* includes Fr Alfred Wierzbicki's talk with Fr Luigi Giussani, the founder of the „*Communione e liberazione*” movement, in which he speaks about his experiences in leading the young towards the religious experience.

In the standing column of the „*Ethos*” entitled *Thinking about Fatherland*, Adam Rodziński reflects on contemporary man's rootedness in the past, as well as on his moral indebtedness to all those who have cooperated in creating our homeland.

The section which comprises *Polemics* presents Tadeusz Szkołut's polemic against the article *In the Beginning there was Truth* by Tadeusz Styczeń, SDS, which was included in the issue of the „*Ethos*” entitled „*Facing Postmodernism*”. The author of the polemic accuses T. Styczeń of connecting the dignity of the human person too closely with the recognition and acceptance of objective truth. In answer to this accusation T. Styczeń points to the difference between the dignity belonging to the human person, which as such is inviolate, and personal dignity, which concerns one's moral level.

The section *Reportage* includes Włodzimierz Gołaszewski's sketches of his trips to Southern America and Africa, and of his meetings with the Polish missionaries who work there, not infrequently risking their lives.

The standing column *Notes and Reviews* opens with a discussion of the current issue of the periodical „*Vox Patrum*”, which is devoted to presbyterhood and episcopate in the Church of the ancient times. Fr Kazimierz Świąt in turn reviews the book by Abp Bolesław Pylak devoted to the activity of Card Stefan Wyszyński as the ordinary bishop of the Lublin diocese. Tomasz Górka discusses the testimony presented by Bp Kazimierz Majdański, of the imprisonment of priests in Sachsenhausen and Dachau concentration camps, and of the activity which they nevertheless led there. Zbigniew Krzyszowski reviews the reflections of Max Thurian, a theologian close to the community of Taizé, on the identity of the priest. Andrzej Zieliński discusses the monography on the thought of K. Wojtyła by the Italian philosopher, Rocco Buttiglione. In another review, Dorota Chabrajska discusses the book by Carl Bernstein and Marco Politi devoted to the person of John

Paul II, and to the role which he played in the political events which ultimately resulted in the downfall of communism. Artur Zawisza summarizes the main ideas included in a collection of addresses and letters by Fr Stanisław Wielgus, the Rector of the KUL. The next article is a review by Antoni Szwed of Krzysztof Murawski's book on political philosophy. This part of the volume concludes with the sub-section „Proposals of the Ethos”.

The section devoted to **R e p o r t s** includes Jan D. Szczurek's discussion of the symposium organized in Cracow to celebrate the 50th anniversary of John Paul II's priestly ordination; the report by Alina Rynio on the meeting of members of the „Solidarity” trade union with the Holy Father; a commentary by Jan Strękowski on the international conference of former dissidents organized by the „Chart” Centre in Podkowa Leśna; some observations by Artur Zawisza concerning the presidential campaign in the USA in 1996; Krzysztof Jeżyna's report on the symposium organized by the Department of Moral Theology at the KUL, devoted to the research work done by Rev. Prof Seweryn Rosik; Arkadiusz Gut's discussion of the celebration of the 50th anniversary of the Faculty of Philosophy at the KUL; Fr Paweł F. Rąbca's reflections on the pastoral function of a music studio; Wojciech Chudy's report on the seminar held by the State Board for Radio and Television on the moral commitment of those who work in the mass media; and Anna Truskolaska's observations on the Forum of the Academic Youth devoted to the mass media.

The standing column **The Pontificate in the Eyes of the World** presents Robert Spaemann's critical analysis of the essence of the initiative known as „We are the Church”, popularized mainly in German-speaking countries.

In the feuilleton on two kinds of boredom, included in the section **Through the Prism of the Ethos**, Wojciech Chudy writes about the spiritual condition of the contemporary generation.

The volume concludes with the **Bibliography** (by Maria Filipiak) of John Paul II's addresses on priesthood, and with **Notes about Authors**.

CONTENTS
„Ethos” 10:1997 No. 2-3 (38-39)

**THE PRIEST AT THE END OF THE CENTURY – A SERVANT OR
A FUNCTIONARY?**

From the Editors – The Dimensions of Priesthood	5
John Paul II – The Priest – a Dispenser of the Gift and the Mystery (an extract from the <i>Gift and Mystery</i>)	11
Card Franciszek Macharski – The Word and the Blood (the homily delivered on the 18th anniversary of the pontificate of John Paul II, Cracow-Wawel, Oct. 16th 1996)	19

THE ESSENCE OF PRIESTHOOD

Stanisław Nagy, SCJ – „Taken from among human beings and [...] appointed to act on their behalf” (Heb 5,1)	23
Vittorio Messori – On Celibacy (transl. by J. Merecki)	32
Marek Marczewski – „After the prayer they put their hands on them” (Ac 6,6). Permanent Diaconship in the Modern Roman Catholic Church	36
Fr Tomasz Węclawski – Truly, You Are a God Who Conceals Himself	51

ON JOHN PAUL II’S LETTERS FOR GOOD THURSDAY

Fr Sławomir Nowosad – Between the Last Supper and Calvary. On John Paul II’s Letters for Good Thursday	69
Fr Jan D. Szczurek – Ministering Priesthood as Seen in John Paul II’s Letters for Good Thursday	80

MODERN ETHOS OF PRIESTHOOD

Fr Karol Wojtyła – France – at the Source of the Inner Missionary Movement	91
Bp Tadeusz Pieronek – The Self-Awareness of the Polish Church	98
Fr Piotr Pawlukiewicz – What Kind of Church Are We? Voiced Self-Reflection.	104
Józef Augustyn, SJ – Priestly Formation Today. A Side-Note on John Paul II’s Apostolic Exhortation <i>Pastores Dabo Vobis</i>	126
Witold Zdaniewicz, SAC – The Ethos of the Priest Today	137

THE CHURCH AND MARY

Fr Jerzy Bajda – Mary and Priesthood	143
--	-----

Bogumił Gacka, MIC – The Mystery of Maternity	153
Teresa Wojtarowicz, OP – Richness and Self-Denial. The Formation in Women's Institutes of Consecrated Life in the Face of the Contemporary Demands	164
Lucyna Seweryniak, OCD – The Mission of the Nun in the Time of Menaced Spirituality. Bearing Witness.	172

THE PRIEST IN THE WORLD OF THE FAMILY

Elżbieta Adamiak – The Role of the Family in the Priestly Formation	183
Fr Krzysztof Gózdź – The Social Mission of the Priest	191
Fr Krzysztof Jeżyna – The Academic Religious Group as a Community	201
Roman Dzwonkowski, SAC – The Priest in the World without God. The Cost of Preserving One's Identity.	206
Krzysztof Dybczak – On Karol Wojtyła's Poem <i>Thinking: Fatherland</i>	216

INTERVIEWS OF THE „ETHOS”

I want to hand down to the young what I have myself received. An interview with Father Luigi Giussani by Fr Alfred Wierzbicki.	227
--	-----

THINKING ABOUT FATHERLAND ...

Adam Rodziński – „Put out into deep water ...” (Lk, 5,4)	239
--	-----

POLEMICS

Tadeusz Szkołut – The Truth and Dignity of the Human Person (A polemic against T. Styczeń's article <i>In the Beginning there was Truth</i>)	241
Tadeusz Styczeń, SDS – The Truth about the Person: Personal Dignity Facing the Dignity Belonging to the Person. In Answer to Tadeusz Szkołut's Article.	243

REPORTAGE

Włodzimierz Gołaszewski – Polish Missionaries – the Trappers of the Church.	255
--	-----

NOTES AND REVIEWS

Marek Marczewski – Presbyterhood and Episcopate in Ancient Christianity (review of <i>Vox Patrum</i> 13/15(1993/1995) vol. 24-29)	267
Fr Kazimierz Święs – The Pastoral Creed of Bp S. Wyszynski (review of Abp B. Pylak, <i>Biskup lubelski Stefan Wyszynski jako duszpasterz</i> , Lublin 1996).	276
Tomasz Górka – Fidelity in the Time of Ordeal (review of Bp K. Majdański, <i>Będziecie moimi świadkami</i> , Szczecin 1990)	280
Fr Zbigniew Krzyszowski – Priesthood According to Max Thurian (review of M. Thurian, <i>Tożsamość kapłana</i> , transl. by J. Machniak, Kraków 1996)	284
Andrzej Zieliński – Karol Wojtyła's Judgement On History (review of R. Buttiglione, <i>Myśl Karola Wojtyły</i> , transl. by J. Merecki, SDS, Lublin 1996)	287

Dorota Chabrajska – The Pope of the End of the Century (review of C. Bernstein – M. Politi, <i>His Holiness. John Paul II and the Hidden History of Our Time</i> , New York 1996).....	295
Artur Zawisza – From the Rector's Office (review of Fr S. Wielgus, <i>Bogu i Ojczyźnie. Uniwersyteckie przemówienia i listy</i> , Lublin 1996).....	303
Antoni Szwed – Some Sketches on Political Philosophy (review of K. Murawski, <i>Filozofia polityki</i> , Warszawa 1993).....	309
Proposals of the „Ethos”	314

REPORTS

Fr Jan Szczurek – The Idea and the Value of Priesthood in the Life and Teaching of John Paul II (report on the symposium held on the 50th anniversary of John Paul II's priestly ordination, Kraków, Oct. 15-16 1996).....	319
Alina Rynio – Solidarity Is a Good Cause (report on the visit of the „Solidarity” to the Holy Father on Nov. 11 1996)	324
Jan Strękowski – Has the Time of Dissidents Come to an End? (report on the international conference organized by the „Chart” Centre, Podkowa Leśna, Nov. 1996).....	327
Artur Zawisza – Opinion Polls and the Picture of America.....	329
Fr Krzysztof Jeżyna – Constant Presence of Conscience (report on the symposium „Man – Conscience – Values” organized by the Department of Moral Theology, KUL, Dec. 2-3 1996).....	337
Arkadiusz Gut – The 50th Philosophical Anniversary (report on the conference to celebrate the 50th anniversary of the Faculty of Philosophy at the KUL).....	340
Fr Paweł F. Rąbca – Music Can Be Either Good or Bad. On the Pastoral Role of a Music Studio.....	347
Wojciech Chudy – For the Sake of the Ethos of the Media (report on the seminar held by the State Board for Radio and Television: „The Norm of Decorum in Audio-Visual Media”, Warszawa, Dec. 10 1996).....	353
Anna Truskolaska – A Forum in Defence of Truth (report on the 2nd Forum of the Academic Youth „Culture – Media – Church”, KUL, Dec. 14-15 1996).....	358

THE PONTIFICATE IN THE EYES OF THE WORLD

Robert Spaemann – The Initiative „We are the Church” and the Spirit of the Council (transl. by J. Merecki, SDS)	365
---	-----

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Wojciech Chudy – On Two Kinds of Boredom	375
--	-----

BIBLIOGRAPHY

Priesthood. The bibliography of John Paul II's Addresses on Priesthood from the years 1978-1996 (by Maria Filipiak).....	377
Notes about Authors	391
Summary	399



Wydawcy: INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, telefon i fax: 0-81 53-325-30

Instytut Jana Pawła II powołany został do życia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II oraz budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa” (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się zwłaszcza na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej obecnego Papieża. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący ks. prof. Stanisław Nagy), Zarząd Instytutu (kierownik ks. prof. Tadeusz Styczeń), pracownie oraz kwartalnik „Ethos”.

FUNDACJA JANA PAWŁA II
POLSKI INSTYTUT KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
ISTITUTO POLACCO DI CULTURA CRISTIANA
Via di Porta Angelica 63, 00-193 Roma

Fundacja Jana Pawła II została powołana do istnienia decyzją Stolicy Apostolskiej z dnia 16 X 1981 r. Jej zadania sprowadzają się do służby wartościom najbliższemu Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II oraz jego nauczaniu. Radzie Administracyjnej kierującej Fundacją przewodniczy bp Szczepan Wesoly, a funkcję wiceprzewodniczącego pełni ks. prałat dr Stanisław Dziwisz. Realizacji tych celów podjęły się trzy instytucje: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu i Dom Polski. Pierwsza z wymienionych instytucji prowadzi własne badania naukowe, organizuje sympozja, wydaje książki, przyznaje stypendia. Radzie Wykonawczej Instytutu przewodniczy dyrektor ks. Stefan Wylęzek.

Kolportaż: Redakcja kwartalnika „ETHOS”
Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin
telex 0643235 KUL PL; telefon i fax: 0-81 53-325-30;
e-mail: pat@zeus.kul.lublin.pl
oraz
Redakcja Wydawnictw KUL
ul. Konstantynów 1, 20-708 Lublin
tel. 524-18-09 (centrala), 525-71-66 (kolportaż)

W poprzednich numerach:

Mniejszości narodowe (1)
Podmiotowość człowieka i społeczeństwa (2/3)
X-lecie pontyfikatu Jana Pawła II (4)
Ethos małżeństwa i rodziny (5)
Kościół ubogich (6/7)
O twórczości i twórcach (8)
Ethos Września 1939 (9/10)
Dziesięciolecie „Solidarności” (11/12)
Mickiewicz nasz współczesny (13/14)
Kryzys teologii moralnej (15/16)
Człowiek w strukturach zniewolenia (17)
Drugie „Przedwiośnie” (18/19)
Norwid dziś (20)
Zum Ethos der Freiheit (Sonderausgabe 1)
O ethos demokracji (21/22)
O ethos młodych (23)
Ethos mass mediów (24)
Wokół problemów bioetyki (25/26)
O ethos małżeństwa i rodziny (27)
Jana Pawła II wizja Europy (28)
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)
Polacy i Rosjanie – ku pojednaniu (30/31)
Praca i płaca (32)
John Paul II's Vision of Europe (Special Edition 2)
Wobec postmodernizmu (33/34)
Klasyczne korzenie kultury współczesnej (35/36)
Autorytet – akceptacja i kontestacja (37)

W najbliższych numerach:

- * Sztuka na rozdrożu
 - * Ethos miłości: eros i agape
-